Dr. Wahju Prijo Djatmiko, S.H., M.Hum., M.Sc.

CAROK,

BUDAYA, DAN HUKUM

Thafamedia

Djatmiko & Partners Law Firm

www.drwahjuprijodjatmiko.com

Dr. Wahju Prijo Djatmiko, S.H., M.Hum., M.Sc.

CAROK, BUDAYA, DAN HUKUM

Thafa Media Yogyakarta

UNIVERSITAS

Darul 'Ulum

JOMBANG – INDONESIA

www.undar.ac.id

CAROK,

BUDAYA, DAN HUKUM

Dr. Wahju Prijo Djatmiko, S.H., M.Hum., M.Sc.

Thafamedia

CAROK, BUDAYA, DAN HUKUM

Dr. Wahju Prijo Djatmiko, S.H., M.Hum., M.Sc.

Diterbitkan Oleh : Penerbit Thafa Media

Copyright@ Thafa Media
Jl. Srandakan Km. 8,5 Gunungsaren Kidul Trimurti
Srandakan Bantul Yogyakarta 55762
Phone : 08122775474
Sms 082138313202

Desain Sampul : Khalaf Nabil Al Thafa
Lay Out : Thafa Media @Art
Cetakan I : Februari 2020
E- mail : thafamedia@yahoo.co.id
Pertama kali diterbitkan dalam bahasa Indonesia
Oleh : Penerbit Thafa Media
Yogyakarta 2020
Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa ijin tertulis dari penerbit
xxii + 354 hlm , 15,5 x 23 cm
ISBN 978-602-5589-34-8

KATA PENGANTAR

Sebagai ungkapan syukur kepada Tuhan YME atas rahmat dan *innayah*-Nya yang diberikan kepada penulis untuk selalu berikhtiar terus menerus berkarya dalam ranah ilmiah demi menghidupkan perilaku akademis. Budaya tulis ini menjadi wahana untuk mencurahkan dan menyumbangkan pemikiran penulis dalam 'memotret' lingkungan yakni budaya *carok* pada sebagian masyarakat Madura yang laten hingga sekarang. Buku dengan judul: "***Carok*, Budaya dan Hukum"** ini disadur dari karya disertasi penulis yang berjudul "Rekonstruksi Budaya Hukum dalam Menanggulangi *Carok* di Masyarakat Madura Berdasar Nilai-nilai Pancasila Sebagai Sarana Politik Kriminal" yang dipertahankan pada Program Doktor Ilmu Hukum, Fakultas Hukum, Univesitas Diponegoro pada Februari 2019.

Buku ini diharapkan menjadi wahana pemicu bagi para penstudi ilmu *Socio Legal* untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif tentang kondisi masyarakat Madura yang memang sangat berbeda dengan masyarakat lain di Indonesia. Perbedaan tersebut terlahir karena adanya perbedaan nilai-nilai sosial budaya mereka yang mengakibatkan perbedaan pula dalam nilai-nilai hukum sebagai produk sosial budayanya. Oleh karenanya penyelesaian semua perkara di dalam masyarakatnya perlu memperhatikan juga nilai-nilai moral yang hidup di tengah-tengah masyarakat serta lembaga-lembaga peradilan informal. Masyarakat Madura punya cara tersendiri dalam menyelesaikan perkara perendahan martabat dan harga diri, agama, istri, sengketa tanah dan sumber daya alam yakni dengan *carok*.

Sejauh ini secara yuridis normatif, penyelesaian persoalan perendahan martabat dan harga diri direspon dengan sanksi

pidana**.** Kejahatan ini diatur dalam Bab XIV Buku Kedua KUHP, yakni kejahatan terhadap kesusilaan yang melanggar pasal 281 s/d 299 KUHP. Padahal dengan penggunaan sanksi pidana agar dapat diterima dengan baik sebagai solusi yang memberikan keadilan maka kesadaran hukum masyarakatnyalah yang harus diwujudkan. Dibahas dalam buku ini, bahwa ternyata praktik *carok* digunakan sebagai solusi alternatif dalam memecahkan persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, sengketa tanah dan sumber daya alam pada masyarakat Madura. Walaupun telah banyak upaya untuk mengatasi persoalan *carok*, tetapi *eigenrichting* masih saja tetap terjadi hingga sekarang terutama bila itu berkaitan dengan harga diri istri. Tingginya kasus *carok* memperlihatkan adanya *legal gap,* yakni kesenjangan antara yang dikehendaki oleh negara agar KUHP dipatuhi dengan yang diyakini dalam praktik sebagai budaya hukum masyarakat. Dengan kata lain bahwa hukum sebagai sarana pengendali sosial sudah tidak dapat lagi mengandalkan sepenuhnya kepada kemampuan peraturan-peraturan hukum formal.

Bahwa penyelesaian kasus perendahan martabat dan harga diri (selain urusan kehormatan istri) dapat dilakukan dengan MEMBANGUN BUDAYA HUKUM BARU berbasis pada prinsip musyawarah, antara lain dengan memanfaatkan LMA (*inheemsche rechtspraak*), mengutamakan kesadaran hukum, taat kepada orang tua, ulama dan *umaro'*, mengutamakan musyawarah, anti main hakim sendiri, serta pemberdayaan kekuatan sosial personal lainnya (babinkamtibmas, elit lokal (*blater*,*klebun*,kyai)**).** Dengan adanya LMA, maka perkara - perkara akibat permasalahan perendahan martabat dan harga diri selain yang berkaitan dengan kehormatan istri, sebaiknya diselesaikan lewat lembaga ini karena alasan praktis, ekonomis dan memang diharapkan oleh masyarakat setempat sejak turun temurun. Untuk memberi tempat pada LMA sebagai lembaga alternatif penyelesaian masalah hukum, maka diperlukan dasar hukum yang jelas dalam sistem hukum di Indonesia.

LMA ini sebenarnya berperan vital sehubungan dengan kondisi sosio-kultural masyarakat Madura khususnya bila dikaitkan dengan upaya-upaya untuk mengatasi persoalan-persoalan yang bisa mengarah terhadap kejadian *carok*. Namun keberadaan LMA bila dikaitkan dengan SPP negara masih problematis. Kedepan, peneliti berharap adanya LMA ini akan mampu mewujudkan semangat konsep '*access to justice*' tapi bukan menjadikan lembaga ini masuk dalam perangkap '*poor justice for the poor people*'. Sayangnya reformasi sistem peradilan ini secara legal masih perlu waktu untuk terwujud di Indonesia.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa terselesaikannya buku ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak. Untuk itu pada kesempatan ini izinkanlah dengan kerendahan dan ketulusan hati, penulis menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan kepada semua pihak. Ucapan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya pertama-tama penulis sampaikan kepada yang terhormat Prof. Dr. Suteki, S.H., M.Hum., selaku konsultan penelitian dalam problematika *Carok,* Budaya, dan Hukum, yang kedua juga saya ucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. Nyoman Serikat Putra Jaya, S.H., M.H., selaku konsultan dalam permasalahan hukum, serta yang ketiga kepada Dr. Sutan Abdul Latief Wiyata, MA., selaku konsultan masalah budaya dan sekaligus sebagai antropolog yang pernah meneliti budaya *carok.*

Ucapan terimakasih juga disampaikan kepada para *external reviewer* yang telah dengan tekun memeriksa naskah ini yakni: Dr. M. Atarqi Kuncoroyakti, S.H., M.Hum.; Dr. Gwenetta Maryam Alissa, S.H. M.H.; dan Dr. Fatimah Azzafira K., S.H., M.H., serta yang terakhir kepada Nofika Diana Wati S.A., sebagai penyunting bahasa naskah *Carok,* Budaya, dan Hukum. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu-persatu, namun jasa baiknya menjadi faktor penentu dalam keberhasilan penulisan buku *Carok,* Budaya, dan Hukum ini. Penulis menyadari bahwa tulisan ini masih jauh dari sempurna, sehingga semua kritik dan saran yang bersifat konstruktif bagi penyempurnaan tulisan ini sangat penulis harapkan.

Nganjuk, 15 Februari 2020

Penulis

GLOSARIUM (GLOSSARY)

***Apaghâr abâ'*:** Dalam ritual *carok,* pelakunya memerlukan mantra untuk memperoleh kekebalan tubuh dari serangan senjata tajam musuh sehingga tidak dapat dikalahkan (terbunuh).

Bandongan : Wetanan, sistem belajar kolektif (*collectival learning* atau *together learning*).

Bhuppa', bhabhu', ghuru, rato : Suatu ungkapan yang mengandung makna filosofis orang Madura tentang penghormatan kepada figur kedua orang tua, figur kiai, dan figur pemimpin formal (birokrasi).

Blatèr : Predikat yang diberikan kepada seseorang yang dianggap *jagoan* dan merupakan figur yang memiliki "kewibawaan" serta "kekuasaan" secara kultural sehingga dipatuhi dan ditaati oleh masyarakat lingkungannya.

Budaya Hukum : Sikap dan nilai sosial yang mengacu pada bagian-bagian yang ada dalam kultur umum, yaitu berupa adat kebiasaan, opini, cara bertindak dan berpikir yang mengarahkan kekuatan kekuatan sosial menuju atau menjauh dari hukum.

Carok : Konflik kekerasan orang Madura yang

disebabkan oleh persoalan martabat, harga diri dan kehormatan.

Criminal Policy : Kebijakan kriminal, keseluruhan asas dan metode yang menjadi dasar dari reaksi terhadap pelanggaran hukum yang berupa pidana, Usaha masyarakat untuk menanggulangi kejahatan.

Diyat : Denda yang diwajibkan kepada pelaku pembunuhan yang tidak dikenakan hukuman *qishash* dengan membayarkan sejumlah harta (baik uang maupun barang) sebagai pengganti hukuman *qishash*, akibat adanya permaafan oleh keluarga korban.

Fiqih Jinayah : Hukum Islam yang mengatur persoalan pidana, ketentuan hukum mengenai tindak pidana atau perbuatan kriminal yang dilakukan oleh orang-orang *mukallaf* (orang yang dapat dibebani kewajiban), sebagai hasil dari pemahaman atas dalil-dalil hukum yang terperinci dari Al-Qur'an dan Hadist.

Grundnorm : Norma dasar, yakni menyerupai pengandaian tentang "tatanan" yang hendak diwujudkan dalam hidup bersama (dalam negara), norma hukum yang paling dasar, kaidah-kaidah yang paling fundamental tentang kehidupan manusia di mana di bawah norma dasar tersebut dibuatlah kaidah-kaidah hukum lain yang lebih konkret dan lebih khusus.

Hèlap : Perilaku yang menyimpang baik dari sudut pandang nilai-nilai agama maupun nilai-nilai sosial yang berlaku di masyarakat.

Hukum Progresif : Suatu teori hukum yang berdasarkan postulat progresivisme, yaitu: (a) Hukum untuk manusia, bukan manusia untuk hukum, (b) hukum pro rakyat dan pro keadilan, (c) bertujuan mengantarkan manusia pada kesejahteraan dan kebahagiaan, (d) menekankan hidup baik

sebagai dasar berhukum, (e) berwatak responsif, (f) hukum yang berhati nurani, (g) dijalankan berdasarkan kecerdasan spiritual, yakni usaha mencari kebenaran makna atau nilai yang lebih dalam.

Ius Constitutum : Hukum yang berlaku saat ini atau hukum yang telah ditetapkan (hukum positif). Peraturan hukum yang berlaku pada saat sekarang untuk masyarakat daerah tertentu, hukum yang berlaku untuk suatu masyarakat dalam suatu tempat pada suatu waktu tertentu.

Jarimah : Perbuatan - perbuatan yang dilarang oleh menurut *syara* dan ditentukan hukumannya oleh Tuhan, baik dalam bentuk sanksi-sanksi yang sudah jelas ketentuannya (*had*) maupun sanksi-sanksi yang belum jelas ketentuannya oleh Tuhan (*ta'zir*).

Keadilan Pancasila: Keadilan yang berdasarkan Pancasila, yaitu keadilan yang berketuhanan, keadilan yang berkemanusiaan (humanistik), keadilan yang berpersatuan (nasionalistik) dan keadilan yang demokratis.

Keadilan Restoratif : Sering dipandang sebagai paradigma baru dalam peradilan pidana yang berbeda secara tajam dengan paradigma yang dominan, yaitu keadilan retributif. Tany F. Marshall (1996), misalnya, memberikan konsep tentang *restorative justice*sebagai proses dimana semua pihak yang terlibat dalam pelanggaran tertentu berkumpul bersama untuk memutuskan secara kolektif cara mengatasi konsekuensi pelanggaran dan implikasinya di masa mendatang *(a process whereby all the parties with a stake and a particular offence come together to solve collectively how to deal with the aftermath of the offence and its implications for the future)*.

Keadilan Substantif : Keadilan sejati, yaitu keadilan yang diberikan sesuai aturan hukum subtantif, meskipun ada kesalahan dalam prosedural yang tidak berpengaruh pada hak-hak subtantif para pihak. Dapat juga didefinisikan sebagai *the truth justice* (sebenar keadilan, keadilan yang sebenarnya). Pertimbangan utama pencarian keadilan substansial bukan lagi aspek formal *(state law)* dan materiil *(living law)* hukum melainkan aspek hakikat hukum, yakni dilibatkannya pertimbangan *moral, ethic sand religion*. Werner Menski dalam *Comparative Law in Global Context* (2006) menyebutkan keadilan substantif sebagai *"perfect justice"*. Pencarian keadilan substantif dapat dicapai dengan penggunaan pendekatan *legal pluralism*.

Kitab Kuning : Kitab-kitab tradisional yang berisi pelajaran-pelajaran agama Islam (*diraasah al-islamiyyah*) yang diajarkan pada Pondok-pondok Pesantren, mulai dari fiqh, aqidah, akhlaq/tasawuf, tata bahasa arab (ilmu *nahwu* dan ilmu *sharf*), hadits, tafsir, `ulumul Qur'aan, hingga pada ilmu sosial dan kemasyarakatan (*mu`amalah*). Dikenal juga dengan kitab gundul karena memang tidak memiliki harakat (*fathah, kasrah, dhammah, sukun*), tidak seperti kitab Al-Qur'an. Oleh sebab itu, untuk bisa membaca kitab kuning berikut arti harfiah kalimat perkalimat agar bisa dipahami. Secara menyeluruh, dibutuhkan waktu belajar yang relatif lama.

Land Ethics : Etika bumi, filsafat atau kerangka teori tentang bagaimana secara etis manusia harus menganggap tanah itu.

Legal Gap : Suatu keadaan misalnya di mana tetap terjadi dualisme hukum yang diberlakukan dalam masyarakat, yaitu terjadi benturan antara hukum negara yang berlaku nasional dengan hukum adat yang berlaku lokal bagi masyarakat

hukum adat. Gap atau disparitas antara hukum yang tertulis dalam UU dengan kenyataan yang ada di masyarakat, kesenjangan yang terjadi antara hukum dengan reaksi sosial yang terjadi di masyarakat, kesenjangan hukum.

Lex Certa : Perbuatan pidana harus diuraikan unsur-unsurnya oleh undang-undang secara jelas dan lengkap, ketentuan pidana harus jelas, rumusan ketentuan pidana harus jelas, dalam kaitannya dengan hukum yang tertulis, pembuat undang-undang (legislatif) harus merumuskan secara jelas dan rinci mengenai perbuatan yang disebut dengak tindak pidana (kejahatan, *crime*).

Lex Scripta : Hukum tertulis, ketentuan pidana harus tertulis, harus dituangkan secara tertulis dalam perundang-undangan, ketentuan pidana harus tertulis dan tidak boleh di pidana berdasarkan hukum kebiasaam.

Majatim : Adalah singkatan dari "Madura Jawa Timur", yang merujuk pada lokalitas geografis masyarakat Madura yang berdiam di utara wilayah Provinsi Jawa Timur. Lihat: Tapal Kuda.

Natural Rights: Hak natural/hak alami yang dimiliki oleh setiap orang/individu yang bersifat universal (atau luas) yang maksudnya bersifat umum misalnya hak untuk hidup, berpendapat, bekerja, memiliki sesuatu, dan lainnya. Di mana hak alamiah ini tidaklah dibuat oleh orang lain/oleh suatu negara serta badan-badannya melainkan lahir dan ada sejak individu tersebut ada.

Nâbâng: Proses rekayasa peradilan dengan cara menyuap aparat peradilan guna memperingan hukuman.

Nyabis: Berkunjung ke kiai untuk memperoleh barokah, dan keselamatan diri (dan keluarga). Kunjugan dapat dilakukan setiap saat. Namun biasanya

dilakukan ketika menghadapi kesulitan atau persoalan hidup.

Nilai: Kualitas yang tidak tergantung pada pembawanya, merupakan kualitas apriori, yang mana dapat dirasakan oleh manusia tanpa harus melalui pengalaman inderawi terlebih dahulu. Nilai adalah konsep abstrak mengenai masalah dasar yang sangat penting dan bernilai dalam kehidupan manusia. Nilai dapat juga diartikan sebagai kualitas dari sesuatu yang sangat bermanfaat bagi kepentingan manusia, baik ditinjau dari sudut lahir maupun batin. Dapat juga diartikan sebagai sesuatu yang berharga, indah, bermanfaat, memperkaya batin, serta menyadarkan manusia terhadap harkat dan martabatnya. Terbentuknya nilai atas dasar suatu pertimbangan cipta, rasa dan keyakinan seseorang, kelompok maupun bangsa. Nilai bersumber dari kebudayaan yang memiliki fungsi dan mendorong dan mengarahkan sikap serta perbuatan manusia.

Nyèkep : Cara melakukan *carok* dengan mengintai (mencari kelengahan) musuh. Cara ini dianggap tidak jantan (kesatria).

Nyèlèp : Tindakan menyerang musuh secara senyap yaitu menyerang secara mengejutkan dari belakang dan dengan sekali tebas membelah perut atau memotong urat nadi leher. *Carok* yang dilakukan dengan menyerang secara diam-diam.

Mapolong tolang : Perkawinan dalam kategori *kin group indogamy* ini dalam budaya masyarakat Madura dinamai *mapolong tolang* (dalam budaya Jawa dikenal *ngumpulne balung pisah*) yang artinya mengumpulkan kembali tulang yang berserakan atau meyatukan keluarga yang terpisah. Disebut dengan istilah *mapolong tolang*

karena diharapkan dengan adanya perkawinan tersebut hubungan persaudaraan yang telah longgar (menjadi jauh) akibat kurang eratnya komunikasi dapat terjalin erat kembali.

Paradigma: Suatu sistem filosofis utama, induk, atau 'payung' yang meliputi ontologi, epistemologis, dan metodologi tertentu yang tidak dapat begitu saja dipertukarkan dengan ontologi, epistemologi dan metodologi dari paradigma lainnya. Paradigma mempresentasikan suatu sistem atau *set of belief* dasar tertentu berkenaan dengan prinsip-prinsip utama atau pertama, yang mengikatkan penganut atau penggunanya pada *worldview* tertentu berikut cara bagaimana'dunia' harus dipahami dan dipelajari, serta yang mengarahkan tindakan atau perilaku pengguna tersebut. Dapat juga diartikan sebagai asumsi-asumsi dasar yang diyakini ilmuwan dan menentukan cara dia memandang gejala yang ditelaahnya. Ia dapat meliputi baik kode etik, maupun pandangan dunia (*weltbilt*), yang mempengaruhi jalan pikiran dan perilaku ilmuwan dalam berolah-ilmu (Liek Wilardjo). Paradigma juga dapat diartikan sebagai seperangkat asumsi, konsep, nilai, dan praktik yang diterapkan dalam memandang realitas dalam sebuah komunitas yang sama.

Paradigma Konstruktivisme: Paradigma yang termasuk kelompok paradigma non positivik. Paradigma ini berontologi realitas majemuk dan beragam serta bersifat relativisme. Pemahaman tentang suatu relitas merupakan produk interaksi antara peneliti dan objek yang diteliti melalui investigasi dengan metode hermeneutik dan dialektis. Aspek nilai etika dan pilihan moral merupakan bagian inheren dalam pardigma ini. Tujuan penelitian berparadigma

konstruktivisme adalah melakukan rekontruksi sosial secara dialektis antara peneliti dengan aktor sosial, politik yang diteliti. Penelitian yang berparadigma konstruktivisme adalah melakukan rekonstruksi sosial secara dialektis antara peneliti dengan narasumber.

Politik Hukum: Arahan atau garis resmi yang dijadikan dasar pijak dan cara untuk membuat dan melaksanakan hukum dalam rangka mencapai tujuan bangsa dan negara. Politik hukum merupakan upaya menjadikan hukum sebagai proses pencapaian tujuan negara. Politik hukum dapat juga dikatakan juga sebagai jawaban atas pertanyaan tentang mau diapakan hukum itu dalam perspektif formal kenegaraan guna mencapai tujuan negara. Di dalam pengertian ini pijakan utama politik hukum nasional adalah tujuan negara yang kemudian melahirkan sistem hukum nasional yang harus dibangun dengan pilihan isi dan cara-cara tertentu. Dengan demikian politik hukum mengandung dua sisi yang tak terpisahkan yakni (1) sebagai arahan pembuatan hukum atau *policy* lembaga-lembaga negara dalam pembuatan hukum, (2) sekaligus sebagai alat untuk menilai dan mengkritisi apakah sebuah hukum yang dibuat sudah sesuai atau tidak dengan kerangka pikir *policy* tersebut untuk mencapai tujuan negara.

Rèmo : Acara arisan para *blatèr*, acara hajatan yang dilakukan oleh warga desa untuk memperingati atau merayakan acara tertentu yang berkaitan dengan peristiwa penting keluarga dari si penghajat seperti: resepsi perkawinan, khitanan, dan sebagainya.

Restoratif Justice : Keadilan restoratif, suatu pendekatan yang lebih menitikberatkan pada kondisi terciptanya keadilan dan keseimbangan bagi pelaku tindak pidana serta korbannya sendiri, suatu sistem

hukum yang bertujuan untuk mengembalikan kesejahteraan korban, pelaku dan masyarakat yang rusak oleh kejahatan, dan untuk mencegah pelanggaran atau tindakan kejahatan lebih lanjut.

Socio Legal : Sebuah kajian (studi) terhadap hukum dengan berangkat dari sudut pandang kelompok ilmu-ilmu sosial tentang hukum. Jadi, *socio legal* bukanlah ilmu melainkan sebuah pendekatan dalam memahami fenomena hukum.

Tapal Kuda: Istilah yang merujuk kepada lokalitas geografis masyarakat Madura yang terkonsentrasi di Pulau Madura hingga ke wilayah bagian utara provinsi Jawa Timur kemudian membentuk suatu konfigurasi bagaikan ladam atau tapal kuda. Jadi, **tidak benar** jika area tapal kuda hanya dimaknai sebagai lokalitas geografis masyarakat Madura yang berdiam di utara wilayah Provinsi Jawa Timur saja. Untuk menyebut area masyarakat Madura yang terkonsentrasi di are utara Provinsi Jawa Timur cukup disebut sebagai (masyarakat) perantau Madura di Jawa Timur atau disingkat ***Majatim.***

Tanèyanlanjhâng : Adalah model pemukiman tradisional kuno Madura. Rumah adat ini yang pada umumnya menghadap ke arah Selatan. Bagian dalam dari rumah *tanèyan lanjhâng*biasanya tidak memiliki sekat pembatas ruangan. Penataan rumah tipe ini mirip dengan penataan ruangan model rumah *joglo* di Jawa.

Verstehen : Merupakan kata dari bahasa Jerman yang berarti pemahaman. Dalam hal ini *verstehen* adalah suatu metode pendekatan yang berusaha mengerti dan memahami makna yang mendasari dan mengitari peristiwa atau fenomena sosial dan historis, ilmu berdasarkan pemahaman, pemahaman atas perilaku manusia. *Verstehen*

juga merupakan cara pandang terhadap suatu gejala dari sudut pandang pelaku yang diteliti untuk memahami megapa gejala tersebut ada dan berfungsi di dalam struktur kehidupan pelaku.

***Wertrational Handeln* :** Tindakan yang berorientasi pada nilai, di sini ada suatu nilai tertentu yang sudah ada (berlaku) dalam masyarakat dan diterima tanpa dipersoalkan lagi. Artinya, nilai-nilai tersebut diterima begitu saja (*taken for granted*).

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR | v
GLOSARIUM | ix
DAFTAR ISI |xix

BAB I | 1
Latar Belakang Sosial Budaya Madura | **3**
Fokus Studi | **21**
Permasalahan | **22**
Kerangka Pemikiran | **23**

BAB II | 27
POLITIK HUKUM PIDANA DAN BUDAYA HUKUM PANCASILA SERTA PERANANNYA DALAM PENANGGULANGAN TINDAK PIDANA *CAROK* | 29

Perspektif *Carok* secara Sosial dan Hukum Pidana | **29**
Perspektif *Carok* secara Sosial | **29**
Perspektif *Carok* dalam Hukum Pidana | **41**
Perspektif Politik Kriminal dalam Penanggulangan Kejahatan | **46**

Kebijakan *Penal* dan Kelemahannya | **48**

Kebijakan *Non Penal* dan Kelebihannya | **52**

Kebijakan Kriminal *Penal* dalam Upaya Meniadakan Praktik *Carok*| **58**

Carok dalam Perspektif Hukum Pidana Negara (HPN) dan Hukum Pidana Islam (HPI) | **69**

Membangun Budaya Hukum Pancasila | **74**

Kesadaran Mengamalkan Nilai-Nilai Pancasila dalam Rangka Membangun Budaya Hukum Masyarakat Madura | **92**

Konsepsi Keadilan dalam penyelesaian persoalan Perendahan Martabat dan Harga Diri, Istri, Agama, serta Konflik Perihal Sengketa Sumber Daya Alam pada Masyarakat Madura | **102**

Mediasi Adat melalui *Informal Justice System* dalam Penyelesaian Permasalahan Perendahan Martabat dan Harga Diri, Istri, Agama, serta Sengketa Sumber Daya Alam pada Masyarakat Madura | **114**

BAB III | 121

***CAROK* SEBAGAI SOLUSI ALTERNATIF DALAM KONFLIK PERENDAHAN MARTABAT DAN HARGA DIRI, ISTRI, AGAMA, SERTA SENGKETA SUMBER DAYA ALAM(SDA) | 123**

Geografi, Geologi dan Klimatologi Pulau Madura | **123**

Perikehidupan Masyarakat Madura | **125**

Stratifikasi Sosial dan Tingkatan Bahasa Masyarakat Madura | **127**

Pola Ikatan Kekerabatan pada Masyarakat Madura | **132**

Pemukiman Tradisional Masyarakat Madura | **136**

Kampong Mèjhi | **136**

Tanèyan Lanjhang | **138**

Sifat Dasar Orang Madura | **143**

Bahasa dan Pola Pendidikan dalam Keluarga dan Madarasah pada Masyarakat Madura | **148**

Kerajinan Celurit di Kabupaten Bangkalan | **151**

Carok sebagai Alternatif Penyelesaian dalam Konflik Perendahan Martabat dan Harga Istri, Agama, serta Sengketan Sumber

Daya Alam | **159**

Carok sebagai Norma Sosial Penyelesaian Konflik yang Mendapat Dukungan Masyarakat | **159**

Carok sebagai Wujud Keadilan dan Budaya Hukum Masyarakat Madura | **170**

Carok sebagai Wujud Keadilan | **170**

Carok sebagai Budaya Hukum Masyarakat | **177**

Carok sebagai Pilihan yang Rasional dalam Penyelesaian Persoalan Perendahan Martabat dan Harga Diri, Istri, Agama serta Sengketa Dumber

Daya Alam | **193**

Bentuk Pendekatan Penanggulangan Kejahatan dengan Sarana *Non Penal* untuk Membangun Kesadaran Hukum Masyarakat Madura Berdasarkan Nilai-Nilai Pancasila | **199**

BAB IV | 209

PERSEPSI TERHADAP CAROK SEBAGAI SOLUSI ALTERNATIF DALAM KONFLIK PERENDAHAN MARTABAT DAN HARGA DIRI, ISTRI, AGAMA, SERTA SENGKETA SUMBER DAYA ALAM (SDA)| 211

Persepsi Masyarakat yang Tidak Mendukung Praktik *Carok*| **212**

Persepsi Masyarakat yang Mendukung Praktik *Carok*| **219**

Persepsi Masyarakat yang Mendukung Praktik *Carok* hanya untuk Masalah Kehormatan Istri | **224**

Persepsi Masyarakat Pentingnya Menjadi *Orèng Angko* bagi Generasi Baru| **231**

Persepsi Adanya Peran Signifikan *Kèyaè*, *Blatèr* dan *Klèbun* dalam Praktik *Carok*| **234**

Peranan *Kèyaè* | **234**

Peranan *Blatèr*| **241**

Peranan *Klèbun*| **248**

BAB V | 251

KONSTRUKSI BUDAYA HUKUM PENANGGULANGAN *CAROK* BERBASIS NILAI-NILAI PANCASILA | 253

Memanfaatkan Peran Orang Tua dan Ulama serta *Umaro'* sebagai Wujud Ketaatan pada Ajaran Agama Islam untuk Menanggulangi Praktik *Carok* | **254**

Menghidupkan Budaya Musyawarah dalam Mengatasi Persoalan Sosial Melalui Penyuluhan Hukum dan Pengajian Agama | **262**

Mempengaruhi Pandangan Masyarakat bahwa Budaya Main Hakim Sendiri (*Vigilante Justice*) adalah Budaya Hukum yang Salah | **267**

Mengaktualisasikan Pancasila dan Kesadaran untuk Melaksanakannya dalam Rangka Membangun Kesadaran Hukum | **272**

Memberdayakan Mediasi Adat Lewat LMA sebagai Solusi Praktis, Ekonomis, dan Sesuai dengan Budaya Masyarakat dalam Penyelesaian Permasalahan Perendahan Martabat dan Harga Diri, Istri, Agama, serta Sengketa Sumber Daya Alam | **288**

BAB VI | 299

Penutup | **301**

DAFTAR INDEKS | 313

DAFTAR PUSTAKA | 319

BIODATA PENULIS | 353

BAB

1

BAB 1

LATAR BELAKANG SOSIAL BUDAYA MADURA

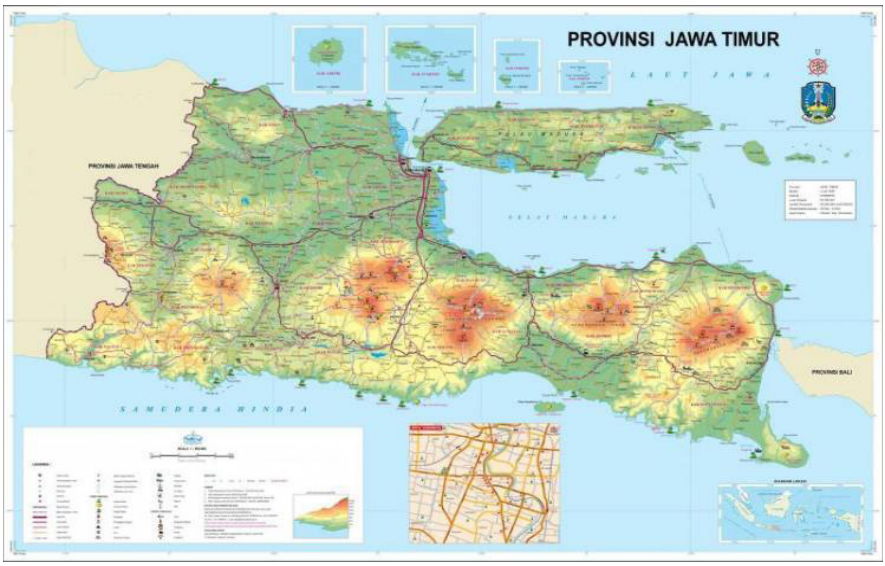
Indonesia adalah negara yang memiliki banyak suku yang tersebar di seluruh wilayah pelosok nusantara. Setiap suku memiliki ciri khas sendiri sebagai pembeda antara suku yang satu terhadap yang lainnya. Di antara suku-suku yang ada di Indonesia adalah suku (masyarakat) Madura[1], yang kebanyakan mendiami Pulau Madura. Masyarakat Madura tidak hanya menetap di pulau Madura saja, namun mereka menyebar secara hampir merata di wilayah utara Jawa Timur, bahkan ke seluruh penjuru negeri ini.

1 Menurut kebanyakan orang Madura, kata 'Madura' merupakan akronim dari kata dalam bahasa Madura '*maddhu bân dârâ*' atau 'madu' dan 'darah.' Dua kata tersebut menggambarkan sifat masyarakat Madura yang antagonis yakni di satu sisi mereka memiliki sifat 'kasih sayang' yang tinggi dan di sisi yang lain mereka juga ada sifat 'arogansinya'. Bagi mereka, kata 'madu' melambangkan perilaku santun, manis dan menyenangkan, Adapun kata 'darah' merupakan manifestasi dari adanya gengsi dan kehormatan yang harus dijaga. Bila gengsi dan kehormatan orang Madura itu tercabik-cabik dan terinjak-injak maka taruhannya tiada lain kecuali tumpahnya darah atau datangnya kematian. Masyarakat Madura meletakkan nilai kesusilaan sebagai sesuatu yang berharga dalam hidupnya. Bila orang Madura diperlakukan sesuai nilai kesusilaan, kesantunan yang menjadi nilai budayanya maka mereka akan membalas hal serupa kepada orang tersebut, begitu pula jika sebaliknya. Fenomena budaya ini tercermin dengan tegas dalam ungkapan bahasa Madura *ajjhâ'nobi'ân orèng mon abâ'na dhibi' ètobi' sake'* (jangan mencubit orang kalau dirinya sendiri dicubit terasa sakit).

Masyarakat Madura yang terkonsentrasi di Pulau Madura hingga ke wilayah bagian utara provinsi Jawa Timur kemudian membentuk suatu konfigurasi bagaikan ladam atau tapal kuda. Artinya, secara lokalitas geografis, masyarakat Madura dengan konfigurasi ini jika dirunut dari sisi timur Pulau Madura yaitu mencakup wilayah Kabupaten Sumenep, kemudian secara berturutan bergeser ke arah barat yaitu wilayah Kabupaten Pamekasan, wilayah Kabupaten Sampang, wilayah Kabupaten Bangkalan, kemudian berbelok ke arah wilayah utara Provinsi JawaTimur yaitu dimulai dari wilayah Kabupaten Surabaya, wilayah Kabupaten Sidoarjo, wilayah Kabupaten Pasuruan, wilayah Kabupaten Probolinggo, wilayah Kabupaten Situbondo, hingga wilayah Kabupaten Banyuwangi dan termasuk juga wilayah Kabupaten Jember dan Lumajang, itulah yang membentuk area seperti ladam atau tapal kuda. Jadi, **tidak benar** jika area tapal kuda hanya dimaknai sebagai lokalitas geografis masyarakat Madura yang berdiam di utara wilayah Provinsi Jawa Timur saja. Untuk menyebut area masyarakat Madura yang terkonsentrasi di area utara Provinsi Jawa Timur cukup disebut sebagai (masyarakat) perantau Madura di Jawa Timur atau disingkat ***Majatim***[2]. Selanjutnya lihat peta berikut ini :

2 Wawancara dengan Latief Wiyata, pakar Antropologi Budaya Madura, FISIP Universitas Jember, 22 Juni 2016.

Ragaan 1.1 Peta Pulau Madura



Ragaan 1.2. Peta Provinsi Jawa Timur

Masyarakat Madura yang merantau ke luar dari pulau Madura sangatlah banyak, boleh dikatakan mereka menyebar ke suluruh pelosok negeri ini. Sebagian besar dari mereka menekuni kegiatan ekonomi di sektor-sektor informal, seperti menjadi tukang

pangkas rambut, penjual sate, buah-buahan, rujak dan sebagainya.[3] Namun tidak jarang orang Madura yang menduduki posisi penting atau puncak di tingkat pemerintahan (nasional, regional, dan lokal). Hal ini membuktikan bahwa secara sosiologis orang Madura tersebar secara hampir pada semua tingkatan hieraki dan strata sosial.

Masyarakat Madura secara antropologis memiliki karakteristik budaya yang kuat, antara lain bersifat terbuka, ekspresif, spontan, tidak berbasa-basi, terus terang serta menghormati nilai-nilai kesopanan dan kapasitas diri. Disamping itu, masyarakat Madura dikenal sebagai penganut agama Islam yang taat. Di mana-mana terdapat pondok pesantren dengan ribuan santri. Itu sebabnya, masyarakat Madura tidak dapat dilepaskan dengan Islam. Sangat aneh bagi orang Madura sendiri, apabila ada orang Madura menganut agama selain agama Islam. Agama Islam dan budaya masyarakat Madura telah menyatupadu sedemikian rupa (*well and perfect embedded*). Oleh karenanya dapat digaris bawahi bahwa entitas budaya masyarakat Madura juga dapat dikatakan sebagai entitas agama Islam.[4]

Figur kiai sebagai pempimpin utama dalam bidang religiusitas orang Islam di Madura menduduki posisi sentral dalam kehidupan orang Madura. Segala urusan duniawi serta ukhorowi selalu diminta-kan pertimbangan kepada kiai. Namun, dalam budaya Madura, kedua orangtua tetap harus sangat dihormati. Ketaatan kepada figur orangtua dan kiai, tercermin dalam ungkapan *"bhuppa', bhabhu', ghuru, rato"* (ayah, ibu, guru dan pemimpin pemerintahan)[5]. Ungkapan tersebut memgandung makna filosofis orang Madura

3 Subagyo Adam, *Pola Migrasi Masyarakat Madura dan Bawean*, Surabaya: Lembaga Penulisan Universitas Airlangga, 1991, hlm. 42.

4 Kuntowijoyo, *Radikalisasi Petani: Esei-esei Sejarah*, Yogyakarta: Bentang, 1994, hlm. 43.

5 Latief Wiyata, *Carok Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura,* Yogjakarta: LkiS Yogjakarta, 2013, hlm. 261.Lihat juga, Moh. Hefni, *Bhuppa'-bhabhu'-Ghuru-Rato (Studi Konstruktivisme-Strukturalis tentang Hierarkhi Kepatuhan dalam Budaya Masyarakat Madura),* Karsa, Vol.XI No. 1, April 2017, hlm.13.

tentang penghormatan kepada figur kedua orangtua, figur kiai, dan figur pemimpin formal (birokrasi).

Untuk tetap merawat dan melestarikan filosofi budaya ini tidak saja dilakukanya di dalam kehidupan keluarga, melainkan juga di sekolah-sekolah, pondok-pondok pesantren bahkan disebarkan oleh pihak pemerintah daerah melaui penempatan baliho-baliho di tempat strategis seperti dapat dilihat di taman-taman kota di Kabupaten Bangkalan. Bagi masyarakat Madura, ketaatan kepada orangtua (ayah dan ibu) adalah hierarki kepatuhan yang paling tinggi yang hal itu sekaligus merupakan internalisasi dari nilai-nilai keagamaan Islam yakni konsep ajaran *birrul walidain* (berbakti pada kedua orangtua). Orangtua senantiasa memiliki kekuasaan atas anak dan keturunannya. Internalisasi ajaran nilai-nilai islami ini telah berlangsung sejak lama dan telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari budaya masyarakat Madura.

Hierarki ketaatan yang kedua adalah ketaatan kepada sang *ghuru*. *Ghuru* merupakan pembimbing anak dalam mencari ilmu di sekolah maupun di pondok-pondok pesantren dan madrasah. Yang termasuk *ghuru* adalah para *keyaè* (kiai), *nyaè* (istri kiai), ulama, ustadz serta ustadzah dan guru. Ketaatan kepada sang *ghuru* merupakan keniscayaan budaya dan moral yang harus dilakukan oleh setiap pribadi orang Madura. Adapun hierarki ketaatan yang ketiga adalah ketaatan kepada *rato*. Bagi masyarakat Madura, *rato* diasosiasikan dengan pemimpin formal pada institusi-insitusi pemerintahan. Mereka yang tergolong *rato* antara lain: *klèbun* (kepala desa), camat, bupati, kapolsek, kapolres dan lain sebagainya.

Ungkapan budaya tersebut tercermin hierarki ketaatan yang menjadi keniscayaan yang mengikat setiap pribadi, yang harus tercermin dalam perikehidupannya sehari-hari. Keniscayaan ketaatan itu berimplikasi adanya sanksi moral dan sosial serta kultural kepada setiap individu yang mengabaikan atau melanggar ketaatan hierarki

tadi.[6] Kuntowijoyo menyatakan bahwa masyarakat Madura adalah entitas masyarakat yang sangat taat menjalankan ajaran agama Islam yang mana ajaran tersebut sekaligus menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kebudayaannya.[7] Sebagai masyarakat yang sangat religius, kehidupan beragama masyarakat Madura sarat diwarnai oleh kegiatan-kegiatan keagamaan, seperti mengaji, pengajian rutin dan lain sebagainya. Maka tidak mengherankan jika ajaran-ajaran agama Islam berkontribusi secara riil terhadap pembentukan nilai-nilai budaya masyarakat setempat.[8] Besarnya syiar keislaman juga ditandai oleh banyaknya tempat peribadatan seperti masjid dan *mushalla* dan *kobhung* (*mushalla* kecil),[9] serta tumbuh pesatnya sekolah-sekolah agama (*diniyah*) dan pondok-pondok pesantren di wilayah itu.

Ciri religiusitas masyarakat Madura ini juga tercermin dengan tegas dalam ungkapan-ungkapan luhur mereka seperti ungkapan *abhantal syahadat, asapo' iman, apajung Alloh* (berbantalkan syahadat, berselimutkan iman, dan berpayung kepada Allah), yang secara kontekstual semantis bermakna: apabila seseorang ingin selamat dunia akhirat maka berlindunglah hanya kepada Allah, laksanakan rukun Iman dan wajib dimilikinya keyakinan yang mutlak terhadap kebenaran dua kalimat syahadat. Oleh karena

6 Lihat, Taufiqurrahman, *Islam dan Budaya Madura*, makalah yang disampaikan dalam *Annual Conference on Contemporary Islamic Studies*, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI, dalam Zainuddin Syarif, *Rekulturasi Pendidikan Islam di tengah Budaya Carok di Madura*, Karsa, Vol.22 No.1, Juni 2014, hlm. 115.

7 Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002, hlm. 328.

8 Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Persepsi Hidupnya, seperti Dicitrakan Peribahasanya*, Yogyakarta: Pilar Merdeka, 2007, hlm. 347.

9 *Kobhung* adalah *musholla* kecil yang ada di kebanyakan rumah di Madura. Sebagaimana *musholla, kobhung* merupakan tempat peribadatan milik dan untuk keluarga guna melaksanakan ibadah sholat. Di samping berfungsi sebagai tempat beribadah, bangunan ini juga acapkali berfungsi sebagai tempat untuk menerima tamu seperti layaknya sebuah pendopo di Jawa.

itu ukuran tinggi rendahnya status sosial seseorang salah satunya ditentukan oleh seberapa tinggi kadar keislaman yang ada pada dirinya. Pada masyarakat Madura kedudukan sosial yang sangat terpandang adalah status sebagai seorang kiai dan kemudian sebagai seorang yang telah menunaikan ibadah haji (bergelar haji). Mereka akan memperoleh sebutan sebagai *Pa' Ajjhi* atau *Ka' Towan.*

Sebagai masyarakat yang religius, sudah semestinya nilai-nilai Islami kental mewarnai kehidupan masyarakat dalam berbagai faset kehidupan, seperti nilai toleransi, permaafan, sabar, saling mengasihi, saling menghormati dan sebagainya. Namun dalam kenyataannya nilai-nilai keislaman tersebut belum sepenuhnya terwujud pada perikehidupan sebagian masyarakat Madura.

Salah satu perilaku dari sebagian masyarakat Madura yang sama sekali tidak mencerminkan nilai-nilai Islami adalah masih kuatnya tradisi penyelesaian konflik melalui tindak kekerasan fisik yang dikenal dengan istilah *carok*[10]. *Carok* adalah peruntukan main hakim sendiri[11] (*eigenrichting* atau *vigilante justice*) yang dianggap sebagai sarana alternatif penyelesaian dalam konflik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik atau sengketa tentang sumber daya alam, khususnya air. Praktik *carok* merupakan fenomena sosial yang masih melekat dalam kehidupan keseharian sebagian dari masyarakat setempat terutama bagi mereka yang tinggal di daerah pedesaan dan kurang mengenyam pendidikan.

Sebenarnya dalam konstruksi sosial masyarakat di Indonesia

---

10 *Carok* Madura merupakan simbol yang dikenal luas oleh masyarakat Indonesia dengan lambang celurit. Sebagai simbol yang dilambangkan dengan celurit tentunya lambang tersebut memiliki maksud dan tujuan tertentu. Lihat, Budiono Herusantoso, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: Haninida Graha Widia, 2011, hlm. 10.

11 Tindakan main hakim sendiri atau *eigenrichting* (*vigilante justice*) tidak dibenarkan dalam hukum positif di negara manapun di dunia. Di samping itu peruntukan tersebut juga tidak dibenarkan dalam ajaran agama, Islam. Lihat, Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum*, *Suatu Pengantar*, Jogyakarta: Liberty, 2008, hlm. 5.

sudah lama dikenal adanya penyelesaian masalah melalui musyawarah kekeluargaan, terutama bila hal tersebut berkaitan dengan pribadi yang masih memiliki hubungan kekerabatan. Penyelesaian masalah secara musyawarah ini dilakukan sebagai semangat kekeluargaan dengan saling memaafkan agar tidak membawa persoalan ke ranah Sistem Peradilan Pidana (SPP) negara.[12] Namun untuk urusan persoalan yang menyangkut persoalan wanita terutama yang berkaitan dengan istri, pola penyelesaian secara musyawarah dalam keluarga pun masih kurang membuahkan hasil yang optimal. Meskipun demikian cara penyelesaian dengan *carok* tidak sepenuhnya dapat menyelesaikan masalah tapi justru akan melahirkan persoalan baru, salah satunya adalah terjadinya kebiasaan pembunuhan balas dendam (*killing retaliation habit*). Persoalan pembunuhan balas dendam ini secara tegas tersurat dalam ungkapan yang sudah umum dalam masyarakat tersebut yakni *"aotang pèssè majar pèssè, aotang nyaba majar nyaba"* yang artinya berutang uang harus dibayar dengan uang, adapun berutang nyawa harus dibayar dengan nyawa.

Melanggengnya tradisi penyelesaian konflik melalui *carok* sebenarnya kontradiktif dengan faset sebagai masyarakat religius serta sudah barang tentu bertolak belakang dengan nilai-nilai moralitas Pancasila dan Islam. Hal ini menggambarkan bahwa nilai-nilai moralitas Pancasila dan Islam tidak sepenuhnya tercermin dalam perilaku sosial mereka khususnya ketika mereka berhadapan dengan penyelesaian konflik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam (air), khususnya bila hal tersebut berkaitan dengan kehormatan istri. Dengan kata lain nilai-nilai Pancasila[13] dan ajaran agama Islam hanya

12 Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia*, Bandung: Mandar Maju, 1992, hlm. 38.

13 Nilai-nilai Pancasila diakui oleh bangsa Indonesia sebagai filsafat hidup atau persepsi hidup yang dapat dipraktikkan. Lihat, Teguh Prasetyo, *Keadilan Bermartabat, Perspektif Teori Hukum*, cetakan kedua, Bandung: Penerbit Nusa

bersifat simbolik formal yang jauh dari wujud praksisnya dalam penyelesaian konflik sosial.

Bagi masyarakat Madura tidak semua bentuk kekerasan[14] atau pembunuhan disebut sebagai *carok*. Bagi mereka ada pembunuhan biasa ada pembunuhan *carok.* Pembunuhan biasa adalah adanya suatu tindak kekerasan atau pembunuhan terhadap kaum yang lemah, Adapun *carok* merupakan suatu tindak kekerasan atau pembunuhan yang dilakukan untuk membela martabat, harga diri dari penistaan yang dilakukan oleh orang lain kepadanya.[15]

Peruntukan mengganggu istri orang dimaknai sebagai bentuk penistaan harga diri yang paling memberatkan dan menyakitkan bagi

---

Media, 2015, hlm. 77.

14 Dalam bahasa awam, konsep kekerasan dapat meliputi pemahaman yang sangat beragam, mulai dari tindakan penghancuran harta benda, pemerkosaan, pemukulan, pengrusakan yang bersifat ritual, penyiksaan, hingga pada pembunuhan. Sementara itu, Barda Nawawi Arief mendefinisikan kekerasan sebagai peruntukan seseorang/kelompok orang yang menyebabkan cedera, mati, atau kerusakan fisik pada orang lain. Tindakan kekerasan ini mengandung sifat adanya penyiksaan *(torture)* dan penderitaan yang sangat berat bagi para korbannya. Lihat, Barda Nawawi Arief, *Beberapa Aspek Kebijakan Penegakan dan Pengembangan Hukum Pidana*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 1998, hlm. 20. Bandingkan dengan definisi tentang kekerasan (*violence*) dalam Black's Law Dictionary. Lihat, Henry Campbell Black, *Black's Law Divtionary*, Sixth Edition, Minnesotta: West Publishing Co, 1990, hlm. 1570. Sebagai tambahan informasi tentang definisi kekerasan dapat dilihat juga dalam definisi yang diberikan oleh R. Audi. Lihat juga, I.Warsana Windu, *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut John Galtung*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hlm. 62-63.

15 Bahwa tidak semua kekerasan merupakan kejahatan, karena ia bergantung kepada apa yang menjadi tujuan dari kekerasan itu sendiri dan bergantung pula pada persepsi kelompok-kelompok tertentu dalam masyarakat. Lihat, Romli Atmasasmita,*Teori dan Kapita Selekta Kriminologi*, edisi kedua, cetakan kempat, Bandung: Refika Aditama, 2013, hlm. 64.

Bagi masyarakat Madura perkelahian, penganiayaan bahkan pembunuhan yang didorong oleh hasrat untuk menegakkan keadilan, membela hak, membela diri dan harga diri tidak akan dianggap sebagai peruntukan kriminal (pembunuhan) melainkan *acarok* (melakukan *carok*). Lihat juga, Huub de Jonge, *Agama,, Kebudayaan dan Ekonomi Studi-studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*, Jakarta: Rajawali, 1989, hlm. 162.

masyarakat Madura[16]. Rasa menyakitkan hati ini terabadikan dalam ungkapan *lokana dhaghing bisa èjhai' tapè mon lokana atè tada' tambhana kajhabhana ngèro' dârâ,* yang artinya luka pada daging (tubuh) dapat dijahit atau diobati, akan tetapi kalau hati yang terluka tiada obatnya kecuali minum darahnya si penista.

Persoalan perempuan memang sangat sensitif bagi masyarakat yang homogen ini. Perempuan disini tidak selalu berkonotasi dengan ibu, istri, dan anak perempuan saja tetapi termasuk juga tunangan dan famili bahkan juga merujuk kepada mantan istri sekalipun. Oleh karenanya perendahan, penistaan terhadap perempuan memiliki potensi yang dapat mengarah pada terjadinya *carok*.

Namun pada perkembangannya, ada faktor-faktor lain sebagai penyebab terjadinya *carok.* Faktor-faktor tersebut antara lain adalah perihal sengketa tanah. Tanah merupakan sumber kerawanan sosial yang dapat berpotensi menimbulkan *carok* juga. Persoalan tanah yang sering terjadi pada masyarakat Madura adalah yang berkaitan dengan permasalahan waris, tukar guling dan tanah percaton[17].

Tukar guling tanah *percaton* ini memang rawan konflik sosial karena tidak dipenuhinya syarat-syarat yang tertulis dan yang tidak tertulis oleh pihak tertentu.[18] Konflik tanah *percaton* inilah yang telah memicu terjadinya *carok* masal di Desa Bujur, Kecamatan Batu Marmar, Kabupaten Pamekasan pada tahun 2006 silam. Satu hal yang harus digarisbawahi adalah bahwa jika terjadi peristiwa *carok* dalam keluarga hampir dapat dipastikan bahwa penyebab utamanya adalah persoalan pembagian harta warisan.[19]

---

16 Dari penulisan yang pernah dilakukan menunjukkan bahwa kejadian *carok* dengan latar belakang gangguan terhadap istri mencapai 60,4%, akibat salah paham (16,9%), sengketa warisan (6,7%), hutang piutang (9,2%), melanggar kesopanan, pergaulan dan lain-lainnya (6,8%). Lihat, Latief Wiyata dalam Taufik Hidayat, *Perempuan Madura Antara Tradisi dan Industrialisasi*, KARSA, Vol. XVI No. 2, Oktober 2009, hlm.64.

17 Tanah *percaton*, yang masyarakat Madura menyebutnya sebagai *tana cato,* adalah tanah yang berupa upah dari pemerintah yang diberikan kepada kepala desa dan selanjutnya properti tersebut menjadi tanah aset desa.

18 Lihat, Kartini Soedjendro, *Perjanjian Peralihan Hak atas Tanah yang Berpotensi Konflik*, Yogyakarta: Kanisius, 2001, hlm. 115.

19 Andang Subaharianto dkk, *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur,* Malang: Bayu Media Publishing, 2004,

Tanah bagi orang Madura juga berkontribusi menentukan tingkatan harga dirinya. Semakin luas kepemilikan tanah yang menjadi hak milik seseorang, akan menjadikan semakin berwibawa yang bersangkutan di mata masyarakat luas. Di samping itu, nilai sebidang tanah akan menjadi sangat mahal jika di atas tanah tersebut telah dikuburkan para leluhur mereka. Di daerah-daerah pedesaan Madura, leluhur dan para kerabat keluarga yang telah meninggal seringkali dikebumikan di sekitar pekarangan rumah mereka. Hal tersebut dimaksudkan sebagai manifestasi tetap terjalinnya ikatan batiniah yang kuat antara yang masih hidup dengan para leluhur mereka.[20] Penulisan yang dilakukan oleh Zainuddin Syarif pada Desa Bujur, Pamekasan (intensitas terjadinya *carok* di desa ini melebihi daerah-daerah lain di Madura) menunjukkan bahwa di samping persoalan tanah dan kecemburuan atau perendahan terhadap istri, *carok* juga sering dikarenakan masalah perebutan sumber daya air pengairan untuk sawah/ladang.[21]

Air menjadi sumber daya alam yang sangat penting bagi masyarakat Madura karena alasan klimatologis. Sebagian besar kondisi geografi pulau Madura merupakan tanah pegunungan yang tandus dan kering, terlebih-lebih bila musim kemarau datang. Hal inilah yang menjadikan masalah air (irigasi) menjadi persoalan yang rawan konflik sosial. Sebagai sumber daya alam yang sangat penting, pengelolaan air pengairan (*watering management*) harus dikendalikan dan dilaksanakan dengan searif dan seadil mungkin. Di daerah-daerah pedesaan, persoalan air pengairan untuk kepentingan sawah dan ladang sangat rawan memicu terjadinya gesekan sosial yang serius yang dapat berakibat terjadinya *carok*.

Carok dikatakan juga sebagai institusionalisasi kekerasan dalam masyarakat Madura yang memiliki relasi kuat dengan faktor-faktor struktur sosial-budaya, sosial-ekonomi, agama, dan politik.[22]*Carok* diyakini oleh sebagian masyarakat Madura dapat

---

hlm. 65.

20 A. Sulaiman Sadik, dalam Erie Heriyanto, *Carok Vs Hukum Pidana Indonesia (Proses Transformasi Budaya Madura Kedalam Sistem Hukum Indonesia),* KARSA, Vol. XII No. 2 Oktober, 2007, hlm. 182.

21 Zainuddin Syarif, *Rekulturasi.,op.cit*., hlm. 123.

22 Retno Hastiyanti, *Pengaruh Ritual Carok Terhadap Pemukiman Tradisional Madura*, Dimensi Teknik Arsitektur Vol. 33, N0. 1, Juli 2005, hlm. 11. Lihat juga, A. Latief Wiayata, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura,* Yogyakarta: LkiS, 2013, hlm. 258.

menyelesaikan permasalahan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam yang terjadi. Dari keyakinan inilah maka sebagian dari masyarakat Madura mengira bahwa *carok* bukanlah hal yang dilarang oleh hukum negara[23] atau bahkan bukan suatu tindak kejahatan.[24]

Pada dasarnya secara sosio-kriminologi memang tidak mudah untuk menentukan apakah peruntukan *carok* itu merupakan suatu kejahatan atau bukan. Dalam ilmu kriminologi pengertian kejahatan sangat relatif dan berubah-ubah tergantung waktu dan tempat.[25] Bagi masyarakat tertentu suatu peruntukan dapat dikategorikan sebagai kejahatan, namun tidak demikian bagi masyarakat yang lain.

Ketika etika dan moral dimaknai sebagai keseluruhan norma dan penilaian oleh masyarakat untuk memilih dan membimbing bagaimana manusia harus bertindak[26] maka bagi sebagian masyarakat Madura *carok* adalah pilihan yang memiliki *moral back up* untuk dilakukan sebagai solusi alternatif terhadap adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam. Itulah sebabnya sebagian masyarakat Madura masih bersikukuh untuk berpegang teguh pada persepsi bahwa hanya *carok*lah yang mampu menyelesaikan persoalan akibat dari rasa menanggung rasa malu tersebut.

Sebagian dari masyarakat Madura masih beranggapan bahwa dalam *carok* terdapat dimensi kesakralan yang tinggi dan hal ini dihormati oleh mereka, terutama bagi yang tinggal di daerah pedesaan (pedalaman) atau yang kurang berpendidikan. *Carok* dilakukan oleh sebagian masyarakat Madura dengan alasan hanya untuk mengembalikan eksistensi diri yang dipandang telah tercabik, direnggut atau bahkan telah hilang akibat dari dilecehkan

---

23 Sulistyowati Irianto, *Pluralisme Hukum dalam Perspektif Global, dalam* Sulistyowati Irianto (*Ed*), *Hukum Yang Bergerak: Tinjauan Antropologi Hukum,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009, hlm. 38.

24 Simak penggalan wawancara dengan Mat Tuli: "Menurut saya, *carok* itu ada yang wajib, yaitu *carok* dalam hal mempertahankan agama, melindungi keluarga, dan menjaga harta. Selain itu, *carok* terlarang, baik menurut hukum Islam maupun menurut hukum negara", lihat Zainuddin Syarif, *Rekulturisasi.,op., cit*., hlm. 124.

25 Albert Morris, *Pengertian Kejahatan*, terjemahan, Surabaya: Pusat Studi Kriminologi FH Unair, 1980, hlm. 1.

26 W. Puspoprodjo, *Filsafat Moral, Kesusilaan dalam Teori dan Praktik*, Bandung: Remaja Karya, 1988, hlm. 201.

oleh orang lain di luar dirinya dalam eksistensinya di lingkungan sosial. Dengan demikian adanya perkelahian yang dimotivasi oleh keinginan untuk membela kehormatan, harga diri, keadilan dan hak oleh sebagian orang Madura tidak dikatakan sebagai tindakan pembunuhan melainkan sebagai *carok* (melakukan *carok*).[27]

Hal ini tentu berbeda jika dilihat dari sudut pandang hukum positif[28] atau hukum pidana[29]materiil/hukum pidana umum yang sekaligus sebagai hukum pidana nasional Indonesia yaitu Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP).[30] Bahwa penghinaan yang merusak nama baik keluarga dan harga diri seseorang ataupun peruntukan-peruntukan yang tidak senonoh terhadap wanita yang berpotensi mendatangkan aib terhadap keluarga haruslah direaksi atau di respon dengan pengaduan kepada aparat penegak hukum yang dalam hal ini adalah Kepolisian Republik Indonesia.[31]

Jadi secara yuridis normatif, penyelesaian persoalan terhadap wanita misalnya oleh negara diselesaikan dengan sanksi pidana. Kejahatan ini diatur dalam Bab XIV Buku Kedua KUHP, yakni kejahatan terhadap kesusilaan (melanggar **pasal 281 s/d 299 KUHP**).[32] Seandainya pemilihan *carok* sebagai alternatif penyelesaian

---

27 Huub de Jonge, *Agama., op.cit.,* hlm. 162.

28 Hukum positif adalah hukum yang ada di Indonesia, dan ada pada saat ini (*ius constitutum*) yang dibentuk oleh penguasa yang berwenang di saat ini dan di tempat ini (Indonesia). Hukum positif dalam istilah bahasa Belanda juga disebut sebagai *positief recht*, *gelden recht*, atau *stelling recht*). Lihat, Teguh Prasetyo, *Keadilan,.op.cit*., hlm.95.

29 Sistem hukum pidana pada hakikatnya merupakan suatu sistem yang sangat penting dalam sebuah tatanan sistem sosial masyarakat modern di mana dalam setiap suatu komunitas sosial pasti akan terjalin hubungan interpersonal. Dalam hubungan interpresonal inilah acapkali muncul pelanggaran, perampasan, pengakangan terhadap hak-hak sosial yang sudah disepakati oleh komunitas sosial tersebut. Sistem hukum termasuk hukum pidana senantiasa dikehendaki untuk dapatnya menjamin terlaksananya sistem sosial yang ada agar dapat berjalan dengan baik yang pada akhirnya mampu mendatangkan kemaslahatan sosial bagi semua individu dalam komunitas sosial tersebut. Sistem hukum pidana yang berperan mengatur hal-hal tertentu serta pemidanaannya terhadap pelaku kriminal yang mengganggu rasa keamanan dan ketertiban sosial merupakan suatu kebutuhan yang tidak dapat dihindarkan dalam konteks sistem sosial modern.

30 Eddy O.S. Hiariej, *Prinsip-prinsip Hukum Pidana,* Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2014, hlm. 20-21.

31 Moeljatno, *Azas- azas Hukum Pidana*, Jakarta: Bina Aksara, 1987, hlm.2.

32 *KUHP dan KUHAP*, 2012, Yogyakarta: Parama Publishing

dalam konflik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam pada sebagian masyarakat Madura dianggap sebagai hukum adat, maka praktik *carok* pun tetap harus tidak boleh berlaku karena hal tersebut secara jelas bertentangan dengan amar hukum positif yakni ketentuan-ketentuan dalam **pasal 281 s/d 299 KUHP**.

Ketentuan-ketentuan hukum tertulislah[33] yang harus digunakan sebagai sarana untuk menyelesaikan permasalahan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam tersebut. Mestinya ketentuan hukum positif di atas yang digunakan dalam penyelesaian masalah perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam. Ketentuan-ketentuan norma tersebut sudah sangat jelas dan tegas yang telah dibentuk oleh negara demi ke-maslahatan sosial dan merupakan salah satu alat yang penting untuk menyalurkan dan mewujudkan tujuan-tujuan kebijakan pemerintah[34] dalam menangani persoalan-persoalan hukum pada masyarakat.

Seharusnya norma positif tersebut dipahami dan diketahui serta dipatuhi oleh semua orang, yang pelaksanaanya diharapkan konsisten. Norma-norma tersebut sudah sangat jelas, sederhana, dan semestinya ditegakkan secara tegas.[35] Sikap seperti tersebut di atas

33 Bahwa aliran positivis menganggap bahwa tidak ada hukum lain kecuali perintah penguasa yang telah dituliskan. Hukum haruslah eksis dalam alamnya yang obyektif sebagai norma-norma positif yang mengikat. Bahasan lebih jauh dapat disimak pada pendapat Otje Salman. Lihat, HR Otje Salman dan Anton F. Susanto, *Teori Hukum*, Bandung: Refika Aditama, 2010, hlm. 79.

34 Esmi Warasih, *Implementasi Kebijaksanaan Pemerintah Melalui Peraturan Perundang-undangan dalam Perspektif Sosiologis*, Disertasi, Surabaya: Program Pasca Sarjana Unair, 1991, hlm. 26.

35 Jeremy Bentham, *The Theory of Legislation* (terjemahan), Bandung: Penerbit Nusa Media, 2006, hlm. 17. Hukum yang harus diketahui oleh semua orang, yang bersifat konsisten, penuh kepastian dan sederhana yang menurut Jeremy Bentham merupakan tameng untuk dan demi hukum yang baik. Menurutnya bila hukum tidak perlu ditegakkan maka hukum itu tidak akan berguna dengan sendirinya. Hal itu dikarenakan setiap manusia memiliki ukuran pemahaman yang terbatas, karena itu hukum harus memiliki gaya dan substansi yang sederhana serta diketahui oleh semua orang.

Bahkan aliran legisme dengan tegas menyatakan bahwa hukum itu identik dengan undang-undang, yang memaksa warga negara untuk taat pada undang-undang serta mengarahkan tingkah laku setiap anggota masyarakat ke arah yang

sesuai dengan asas *lex scripta, lex certa* serta prinsip *nullum delictum nulla poena sine praevia lege poenali,* yang maksudnya adalah melarang keberlakuan hukum yang tidak tertulis karena hal tersebut dapat mengancam adanya kepastian hukum yang dijunjung tinggi sebagai landasan utama keberlakuan hukum pidana.[36]

Adapun *carok* sebagai peruntukan yang menghilangkan nyawa orang lain dapat digolongkan sebagai kejahatan terhadap nyawa (pembunuhan). Kejahatan ini telah diatur dalam BAB XIX Buku Kedua KUHP. Pelaku (pemenang *carok*) dapat dijerat dengan ketentuan tentang kejahatan (*misdrijven*)[37] terhadap nyawa[38], misalnya **Pasal 338dan 340** atau tentang kejahatan penganiayaan (berat) yakni **Pasal 351, 353, 354 dan 355 KUHP**. Ketentuan-ketentuan dalam hukum pidana ini dilaksanakan sebenarnya dengan tujuan demi melindungi kepentingan-kepentingan umum sebagai *kolektivieit* dari segala peruntukan baik yang mengancam maupun merugikan seseorang dan/atau sekelompok orang. Hal ini dijalankan guna mewujudkan terciptanya ketentraman, ketenangan, ketertiban dalam kehidupan masyarakat luas.

Walaupun pembunuhan sebagai akibat dari *carok* digolongkan sebagai peruntukan yang dilarang dalam KUHP dan kepada pelakunya diancam dengan sanksi pidana, tetapi peruntukan *carok* pada sebagian masyarakat Madura masih saja tetap terjadi.[39] Hal ini berarti bahwa tujuan pemidanaan untuk edukasi kepada masyarakat

---

dikehendaki oleh penguasa. Lihat, Dardji Darmodiharjo dan Shidarta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum*, Jakarta, Gramedia, 2004, hlm. 113.

36 Eva A Zulfa, *Ekistensi Peradilan Adat dalam Sistem Hukum Pidana Indonesia*, Proceeding Seminar, *Arah Peradilan Adat dalam Sistem Hukum di Indonesia*, Surabaya, BPHN Kemenkumham RI, 2013, hlm. 5.

37 Buku II KUHP menyebutkan tindak-tindak pidana yang merupakan kejahatan atau *misdrijven* yang tentunya hal tersebut berbeda dengan tindak-tindak pidana pelanggaran atau *overtredingen* yang disebutkan pada Buku III KUHP. Lihat, Wirjono Prodjodikoro, *Azas-azas Hukum Pidana di Indonesia*, edisi ketiga, cetakan keenam, Bandung: Refika Aditama, 2014,hlm. 4.

38 Eva A Zulfa, *Eksistensi.,op.cit.*, hlm. 128.

39 Pada tahun 2014 tepatnya tanggal 11 Agustus terjadi kasus *carok* di Desa Sokobanah Kecamatan Sokobanah, Sampang. Dalam kasus itu, dua orang meninggal dunia yaitu Samiran dan Muswar. Sesuai dengan keterangan warga, pemicunya adalah perselingkuhan, Lihat, Abd Aziz, 2014, *Dua Orang Telah Tewas Seketika Dengan Luka Mengerikan Akibat "Carok" Di Sampang,* http://www.antaranews.com/berita/448021/dua-orang-tewas-akibat-*Carok*-di-sampang, diunduh tanggal 11 Maret 2015.

mengenai mana peruntukan yang baik dan mana peruntukan yang buruk[40] tidak maksimal hasilnya dengan kata lain telah gagal. Hukum negara yang bertujuan mengadakan terwujudnya keselamatan, kebahagiaan dan tata tertib di kalangan masyarakat[41] dirasa kurang mampu memberikan rasa keadilan dalam hal penyelesaian persoalan penyelesaian perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam. Bahkan hukum negara kadangkala dianggap sebagai beban (*burden*) bagi penyelesaian konflik sosial serta mempengaruhi nilai-nilai sosial yang ada pada masyarakat.[42]

Sebagai potret tentang realitas *carok* pada masyarakat Madura, dalam satu tahun dapat terjadi lebih dari satu kejadian *carok*.[43] Hal ini menunjukkan masih tingginya frekuensi kejadian *carok* di era modern ini. Berikut data kejadian *carok* pada kurun waktu 5 (lima) terakhir untuk Kabupaten Sumenep dan Bangkalan seperti terpapar pada ragaan berikut ini:

Ragaan 1.3. Tabel

Data Kejadiaan *Carok* Untuk Tahun 2011-2015

Kabupaten Bangkalan dan Sumenep

Kota / Tahun	Bangkalan	Sumenep
2011	6	N/A
2012	10	3
2013	22	5
2014	7	4
s/d November 2015	9	2

(Sumber data: Kejaksaan Negeri Kabupaten Bangkalan dan Sumenep)

40 Tujuan hukum pidana sebagai edukasi kepada masyarakat merupakan salah satu tujuan pidana dari teori kontemporer sebagaimana dinyatakan oleh Wayne R. Lafave. Lihat, Eddy O.S. Hiariej, *Prinsip*., *op. cit*., hlm. 34.

41 Lihat, Wirjono Prodjodikoro, *Azas-azas* ., *op.cit*., hlm. 15.

42 M Syamsudin, *The Burden of Indegenous People in Dealing with State Regulation,* Journal Hukum, Vol. 15, No. 3, 2008, hlm. 46.

43 Pada tahun 2014, terjadi kasus *carok* tepatnya tanggal 02 November 2014 di wilayah hukum Polres Pamekasan. Dalam kasus itu, Marzuki dan Abdul Hannan meninggal dunia. Informasi yang berkembang penyebabnya adalah sengketa lahan (tanah). Lihat, Syaiful Islam, 2014, *Akibat Carok, Dua Warga Pamekasan Tewas dalam Kondisi yang Mengerikan,http://news.okezone.com/read/2014/11/20/340/1068421/Carok-dua-warga-pamekasan-tewas,* diunduh tanggal 11 Maret 2015.

Pada wilayah Kabupaten Sumenep persoalan tentang wanita mendominasi kasus-kasus *carok,* Adapun untuk Kabupaten Bangkalan persoalannya sangat beragam. Tidak semua kasus kejadian *carok* dilaporkan oleh masyarakat. Bahkan ada beberapa kasus *carok* yang tidak dapat diproses hukum lebih lanjut oleh aparat hukum. Hal tersebut sering dikarenakan tidak adanya masyarakat yang mau memberikan kesaksian kepada pihak aparat hukum. Masyarakat lebih baik memilih bungkam karena alasan takut resiko keamanan yang mungkin akan menimpanya apabila mereka memberikan kesaksian.

Tingginya kasus *carok* seperti tersebut di atas memperlihatkan bahwa telah terjadi suatu *legal gap.*[44] *Legal gap* kaitannya dengan kajian ini adalah kesenjangan antara yang dikehendaki oleh pembentuk undang-undang (penguasa) agar hukum positif (KUHP) dipatuhi dengan yang diyakini dalam praktik sebagai tradisi masyarakat Madura. Hal ini berarti penyelesaian masalah dengan *carok* yang dapat berakibat terjadinya pembunuhan pada sebagian masyarakat Madura adalah budaya hukum mereka.

Negara (Pemerintah dalam artian luas) memerintahkan bahwa penyelesaian peruntukan melawan hukum seperti kasus peruntukan asusila diancam dengan ketentuan–ketentuan dalam Bab XIV Buku Kedua KUHP, yakni kejahatan terhadap kesusilaan (melanggar **pasal 281 s/d 299 KUHP**).[45] Namun, bagi masyarakat Madura norma positif yang telah dibentuk oleh Negara tersebut dirasakan kurang memberikan rasa keadilan terutama apabila hal tersebut bersangkut paut dengan persoalan kehormatan istri.

---

44 *Legal gap* adalah kondisi adanya dualitas yang bersebab dari gerak ofensif kekuasaan pemerintah pusat dengan hukum nasionalnya di satu pihak dan posisi defensif dari apa yang disebut *locale rechtsgemeenscahppen* dengan hukum informal-nya di lain pihak. Lihat, Soetandyo Wignjosoebroto, *Hukum dalam Masyarakat*, Edisi 2, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013, hlm. 52.

45 *KUHP dan KUHAP,*Yogyakarta, *op. cit*. Parama Publishing, 2012, hlm. 108.

Sebagian masyarakat Madura menilai dan memaknai hukum positif yang ada tidak dapat memberikan kemaslahatan dan rasa keadilan dalam menyikapi persoalan kehormatan istri. Atas kenyataan inilah walaupun hukum negara telah digunakan untuk merespon peruntukan melawan hukum dalam kasus perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam, namun dalam urusan kehormatan istri[46] khususnya, sebagian masyarakat Madura memilih alternatif penyelesian lain yakni dengan *carok.*

Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa hukum sebagai sarana pengendali sosial[47] sudah tidak dapat lagi mengendalikan sepenuhnya kepada kemampuan peraturan-peraturan hukum formal.[48] Padahal hukum didayagunakan untuk merekayasa sendi-sendi kehidupan masyarakat demi mewujudkan kedamaian di dalam masyarakat dan inilah tujuan yang hakiki dari hukum.[49]

Menyimak realitas tersebut di atas, kiranya penting untuk dilakukan rekonstruksi budaya hukum pada sebagian masyarakat Madura yang tentunya diselaraskan dengan nilai-nilai Pancasila, khususnya pada persoalan yang bermuara pada kemungkinan

---

46 Mengenai perendahan terhadap isteri tidak harus diterjemahkan secara literlek. Artinya konsep isteri di sini menyangkut kaum perempuan secara lebih luas namun masih terdapat hubungan genealogis. Misalnya, selain isteri, teramsuk juga mantan isteri atau tunanggan, dan anak kandung. Perendahan terdahap mantan isteri atau mantan tunangan akan dianggap sebagai perendahan terhadap martabat harga diri karena dimaknai sebagai kekalahan bagi dirinya dalam merebut perempuan tersebut.

47 Eddy O.S. Hiariej, *Prinsip*., *op. cit*., hlm. 36. Bandingan dengan H.L.A. Hart yang menyatakan bahwa hukum itu sebagai sarana kontrol sosial. Lihat, H.L.A. Hart, *Konsep Hukum*, Terjemahan, cetakan V, Bandung: Nusa Media, 2013, hlm. 11.

48 Esmi Warassih, *Pranata Hukum, Sebuah Telaan Sosiologis*, Semarang, Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2011, hlm. 7. Lihat juga, Bernard L Tanya, *Hukum dalam Ruang Sosial*, cetakan kedua, Yogyakarta: Genta Publishing, 2011, hlm. 3.

49 Achmad Suhardi Kartohadiprodjo *et.al.*(Eds), *Soediman Kartohadiprojo tentang Pancasila sebagai Persepsi Hidup Bangsa Indonesia*, Jakarta: Gatra Pustaka, 2010, hlm. 40.

terjadinya *carok*. Berbicara tentang Pancasila kaitannya dengan budaya hukum maka selalu memiliki kecenderungan umum bahwa Pancasila telah disepakati sebagai persepsi hidup bangsa (*the way of life*) dan sekaligus sebagai norma dasar atau norma acuan, sehingga perilaku masyarakat Indonesia harus diselaraskan dengan nilai-nilai moral Pancasila.

Di sisi lain jika hukum dipahami sebagai sistem, maka di dalamnya akan terdiri komponen-komponen subsistem yaitu: substansi hukum, struktur hukum, dan budaya hukum.[50] Oleh karenanya, rekonstruksi budaya hukum dalam menanggulangi *carok* di masyarakat Madura tergolong sebagai usaha dalam rangka membangun budaya hukum pada sebagian masyarakatnya, yakni budaya hukum yang berbasis pada nilai-nilai Pancasila.

FOKUS STUDI

Fokus studi dalam penulisan ini adalah aspek-aspek yang berkaitan dengan kebijakan kriminal (*criminal policy*) yang ditujukan untuk merekonstruksi budaya hukum *carok* pada sebagian masyarakat Madura. Adapun kebijakan kriminal yang dimaksud adalah kebijakan kriminal *non-penal* (*non-penal criminal policy*).

Kebijakan penanggulangan kejahatan dapat meliputi ruang lingkup yang luas. Adapun yang menjadi konsentrasi dalam kajian ini adalah upaya penanggulangan kejahatan yang ditempuh dengan pencegahan tanpa pidana (*prevention without punishment*) dan mempengaruhi persepsi masyarakat mengenai kejahatan (*influencing views of society on crime and punishment*).[51]

---

50 Lawrence M. Friedman menyatakan bahwa hukum itu terdiri dari komponen: struktur, substansi, dan kultur. Lihat, Esmi Warassih, *Pranata*., *op. cit*., hlm. 27.

51 Menurut G.P. Hoefnagels ada tiga macam upaya yang dapat ditempuh dalam upaya penanggulangan kejahatan yakni: 1. Penerapan hukum pidana (*criminal law apllication);* 2. Mempengaruhi persepsi masyarakat mengenai

Kebijakan kriminal *non-penal* tersebut ditujukan untuk merekonstruksi budaya hukum *carok* di masyarakat Madura demi tercapainya budaya hukum yang sesuai dengan nilai-nilai Pancasila. Terwujudnya budaya hukum yang sesuai dengan nilai-nilai Pancasila diharapkan *carok* tidak digunakan lagi sebagai upaya alternatif penyelesaian dalam konflik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam bagi sebagian masyarakat Madura. Untuk kepentingan rekonstruksi budaya hukum ini Pancasila digunakan sebagai *margin of appreciation*.[52]

PERMASALAHAN

Terdapat tiga permasalahan penting untuk dijawab, yakni:

1. Mengapa sebagian masyarakat Madura memilih *carok* sebagai alternatif penyelesaian dalam konflik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam?
2. Bagaimana persepsi sebagian masyarakat Madura terhadap konflik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam sehingga memilih *carok* sebagai solusi alternatif dalam penyelesaian masalah?

---

kejahatan dan pemidanaan lewat *mass media* (*influencing views of society on crime and punishment/mass media*); dan 3. Pencegahan tanpa pidana *(prevention without punishment)*. Lihat, G.P. Hoefnagels, G. Peter, *The Other Side of Criminology* (*An Inversion of the Concept of Crime*), Holland, Kluwer-Deventer, 1969, p 56.

Sebagai bandingan lihat juga, Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana: Perkembangan Penyusunan Konsep KUHP Baru*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014, hlm. 46.

52 Muladi menyatakan, tuntutan untuk memikirkan dan mengelola dinamika global di bidang hukum menjadi suatu keharusan dengan tanpa harus mengorbankan jati diri dari sebuah *nation state*. Lihat, Muhtarom HR, *Pembangunan Hukum Nasional dalam Konteks Global* dalam Ahmad Gunawan BS dan Mu'amar Ramadhan, *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hlm. 185.

3. Bagaimana merekonstruksi budaya hukum dalam menaggulangi *carok* di masyarakat Madura berdasar nilai-nilai Pancasila sebagai sarana politik kriminal?

KERANGKA PEMIKIRAN

Kerangka pemikiran dimaksudkan untuk memberikan landasan teoretis (perspektif) dan metodologis untuk menjawab tiga jawaban terhadap masalah-masalah sebagaimana di sebutkan sebelumnya. Untuk menganalisis masalah-masalah tersebut digunakan beberapa teori sebagai pisau analisis yaitu teori mikro[53] dan teori makro[54]. Adapun teori-teori mikro yang digunakan antara lain adalah Teori Fenomenologi (Edmund Husserl) dan Teori Hermeneutik (Hans G. Gadamer). Sedangkan teori-teori makro yang digunakan adalah Teori Bekerjanya Hukum dalam Masyarakat (William J. Chambliss dan Robert B. Seidman), Teori Sistem Hukum (Lawrence M. Friedman), Teori Tindakan Sosial (Talcott Parson), Teori *Grundnorm* (Hans Kelsen), Teori *Legal Pluralism* (Werner Menski), Teori Hukum Pembangunan (Mochtar Kusumaatmadja), Teori Orientasi Nilai Budaya (Clyde Kluckhonn dan Florence Kluckhonn), Teori Solidaritas Sosial (Emile Durkheim), Teori Kebijakan Kriminal (Marc Ancel) dan *Fiqih Jinayah* (Hukum Pidana Islam) serta Teori Keadilan.

Permasalahan pertama yaitu mengapa sebagian masyarakat Madura memilih *carok* sebagai alternatif penyelesaian dalam konflik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik

---

53 Teori mikro adalah teori-teori yang menekankan kajiannya pada aspek perilaku manusia. Lihat, Suteki, *Rekonstruksi Politik Hukum Tentang Hak Menguasai Negara Atas Sumber Daya Air Berbasis Nilai Keadilan Sosial*, Disertasi, Semarang: PDIH Universitas Dipenegoro, 2008, hlm.24.

54 Teori makro adalah teori-teori yang menekankan kajiannya terhadap hal yang bersifat makro seperti kajian terhadap bagaimana bekerjanya hukum dalam masyarakat. Lihat, Suteki, *ibid*.

perihal sengketa sumber daya alam, dianalisis dengan menggunakan: (1) Teori Sistem Hukum yang mencoba menganalisis persoalan *legal culture* dalam kaitannya dengan persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber saya alam di masyarakat Madura. Dengan teori ini dimaksudkan untuk mengetahui apakah praktik *carok* di masyarakat Madura merupakan budaya hukum sebagian dari masyarakat setempat khususnya dalam upaya alternatif penyelesaian dalam persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam; (2) Teori Bekerjanya Hukum dalam Masyarakat, yang berupaya menggali mengapa KUHP sebagai hukum positif tidak dipercaya oleh sebagian masyarakat Madura sebagai sarana yang mampu memberikan solusi serta rasa keadilan pada kasus perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam; (3) Teori Fenomenologi yang mencoba menggali secara komprehensif pengalaman personal dari seseorang (pelaku *carok*) yang di masyarakat Madura dikenal dengan sebutan *blatèr* serta anggota masyarakat yang lain seperti kiai, *klèbun*, Babinkamtibmas, dan para *key informants* yang lain yang berada dalam lingkup persoalan seputar *carok.* Dengan teori ini diharapkan mampu menggambarkan keadaan (memperoleh informasi) yang sebenar-benarnya seputar persoalan *carok,* untuk menggali fakta-fakta dibalik fenomena yang ada; (4) Teori Hermeneutika, yang mencoba lebih memahami secara *verstehen* tentang persoalan mengapa sebagian masyarakat Madura memilih *carok* untuk alternatif penyelesaian dalam persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam.[55] Dengan teori ini dimaksudkan agar semboyan-semboyan, ungkapan-ungkapan, tembang/lagu daerah masyarakat Madura dapat dianalisis secara komprehensif untuk mengetahui konstruksi budaya hukum mereka dalam menyikapi persoalan perendahan

55 Anthon F. Sutanto, *Ilmu Hukum Non Sistematik (Fondasi Filsafat Pengembangan Ilmu Hukum Indonesia),* Yogyakarta: Genta Publising, 2010, hlm. 113-114.

martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam dan *carok*. Selanjutnya tentang persoalan mengapa orang harus melakukan *carok* demi meraih keadilan maka digunakanlah Teori Keadilan sebagai piranti analisisnya.

Permasalahan kedua, yaitu tentang bagaimana persepsi sebagian masyarakat Madura terhadap konflik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam sehingga memilih *carok* sebagai solusi alternatif dalam penyelesaian masalah yang dianalisis dengan menggunakan teori: (1) Teori Orientasi Nilai Budaya, menganalisis secara komprehensif makna hidup manusia dan soal hubungan manusia dengan sesama manusia lainnya dalam perpektif sebelum dan pasca kejadian *carok;* (2) Teori Solidaritas Sosial menganalisis bagaimana dampak peruntukan *carok* bagi solidaritas sosial pada masyarakat Madura; (3) Teori Tindakan Sosial menganalisis tindakan-tindakan individu (pembalasan) yang hal tersebut sebagai wujud dari tindakan sosial yang rasional pasca kejadian *carok*; (4) *Fiqih Jinayah,* menganalisis tindakan *carok* dari perspektif Hukum Pidana Islam (HPI) yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadist.

Permasalahan ketiga, yaitu bagaimana merekonstruksi budaya hukum dalam menaggulangi *carok* di masyarakat Madura berdasar nilai-nilai Pancasila sebagai sarana politik kriminal yang akan dianalisis dengan: (1) Teori *Grundnorm,* melihat sejauh mana peran Pancasila sebagai *margin of appreciation*; (2) Teori Kebijakan Kriminal, memilih arah kebijakan *non penal* untuk menanggulangi praktik *carok* pada sebagian masyarakat Madura; (3) Teori Hukum Pembangunan bagaimana memanfaatkan hukum sebagai sarana pembangunan sosial; (4) Teori *Legal Pluralism,* mencari format baru tentang hukum yang mungkin paling tepat untuk menjawab persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura

BAB

2

BAB 2

POLITIK HUKUM PIDANA DAN BUDAYA HUKUM PANCASILA SERTA PERANANNYA DALAM PENANGGULANGAN TINDAK PIDANA CAROK

PERSPEKTIF CAROK SECARA SOSIAL DAN HUKUM PIDANA

Perspektif *Carok* secara Sosial

Praktik *carok* yang masih dilakukan oleh sebagian masyarakat Madura merupakan suatu fenomena sosial yang khas bagi masyarakat tersebut. Setiap insan laki-laki dari suku ini harus berani melakukan *carok* apabila harga dirinya dihinakan atau dirampas oleh orang lain. Masyarakat luas akan mencemooh kepada setiap laki-laki Madura yang tidak berani melakukan *carok* ketika harga dirinya dilecehkan yang mengakibatkan timbulnya rasa malu yang luar biasa.

Ejekan, sindiran, hinaan dan cemoohan akan terus didapat oleh seseorang dari lingkungannya ketika harga dirinya diremehkan

oleh orang lain. Bahkan ketika seseorang yang 'terhinakan' tadi telah mati sebelum dia membalas rasa malunya (terutama dalam urusan wanita), keluarganya pun tak luput dari hinaan dan cemoohan serupa[56]. Itulah salah satu sanksi sosial yang didapat ketika ia atau keluarganya tidak membalas rasa malu yang ia derita dengan melakukan *carok.*

Cemoohan, hinaan tersebut terabadikan dalam ungkapan bahasa mereka yakni *lo' lakè'* atau *ta' lalakè',* artinya bukanlah seorang laki-laki[57]. Bahkan ungkapan yang lebih sarkastis akan diberikan kepada siapa saja yang enggan melakukan balas dendam setelah harga dirinya dilecehkan. Salah satu ungkapan tersebut adalah *mon tako'an ngangghuy errok bhâi,* artinya lebih baik mengenakan *rok* (pakaian wanita) daripada jadi penakut dan pengecut. Dalam budaya mereka sudah tertanamkan nilai-nilai sosial bahwa orang yang tidak berani membalas atas perendahan yang dialaminya, maka dia akan dikategorikan sebagai orang yang tidak mempunyai harga diri (rendah dan hina di mata masyarakat).

Bagi sebagian masyarakat Madura *carok* merupakan peruntukan yang mendapat legitimasi sosial dan dipercaya sebagai bentuk peruntukan yang tidak melanggar hukum maupun susila.[58]

---

56 Sindiran atau hinaan kepada seseorang (almarhum) yang keturunannya tidak membalas atas perendahan harga diri yang diterimanya juga sering dilakukan di area pekuburan. Kejadian tersebut biasa disaksikan secara umum oleh masyarakat. Sindiran biasanya dilakukan oleh masyarakat dengan menggoyang-nggoyang batu nisan orang yang keturunannya tidak berani melakukan *carok* sebagai bentuk balas rasa *malo* yang dideritanya. Bahkan beberapa tokoh masyarakat berusaha mempengaruhi orang lain untuk tidak menjalin hubungan pernikahan terhadap orang yang 'mengalah' ketika harga dirinya dilecehkan terutama sekali yang berkaitan dengan urusan wanita.

57 Latief Wiyata, *Carok ., op.cit.*, hlm. 218.

58 Padangan tersebut sejalan dengan apa yang dinyatakan oleh Frans Magnis Suseno bahwa pembelaan terhadap diri yang diupayakan oleh orang Madura sebenarnya merupakan representasi dari pada cinta terhadap diri sendiri. Menurutnya, hal tersebut merupakan sesuatu yang manusiawi yakni untuk mewujudkan kembali harga diri dan kebahagiaan mereka yang dirasakan telah

Hal tersebut secara eksplisit tercermin dalam ungkapan bahasa Madura yakni, *orèng lakè' matè acarok, orèng binè' matè arèmbi'*, artinya orang laki-laki (itu wajar) bila mati karena *carok* sebagaimana kaum perempuan (kadang) meninggal dunia akibat dari proses persalinan.[59]

Ungkapan tersebut mengindikasikan bahwa kematian seorang laki-laki karena *carok* secara sosiokultural adalah wajar dan kematian tersebut dianggap sederajat mulianya dengan kematian seorang perempuan karena proses melahirkan (persalinan). Dari wacana ini dapatlah dikatakan bahwa *carok* merupakan kodrati sosiokultural bagi setiap laki-laki Madura serta sebagai sarana yang nyata untuk mengekspresikan kodrat etnisnya.

Secara semantis *caruk* (*carok*) adalah berkelahi secara massal dengan menggunakan celurit.[60] Celurit adalah senjata tradisional yang berasal dari Jawa Timur, khususnya Madura. Celurit ini berbentuk mirip bulan sabit yang digunakan sebagai senjata untuk membacok atau menebas.[61] Adapun istilah *carok* berasal dari bahasa Jawa Kawi yang berarti perkelahian.

Secara harfiah yang bernada "bercanda" *carok* diartikan sebagai singkatan dari kata (dalam bahasa Madura)*ècacca èrok-orok* (pembantaian atau pemutilasian). *Carok* adalah suatu tindakan atau upaya pembunuhan dengan menggunakan senjata tajam pada umumnya celurit yang dilakukan oleh laki-laki terhadap laki-laki lainnya yang telah dianggap melakukan perendahan terhadap harga diri, terutama berkaitan dengan masalah kehormatan diri, istri, dan

---

hilang. Hanya dengan memenuhi kehendak, suatu tujuan yang diharapkan akan terwujud. Lihat, Frans Magnis Suseno, *13 Pendekatan Etika*, Jogyakarta: Kanisius, 1999, hlm. 113.

59 Latief Wiyata, *Carok,. op.cit.*, hlm. 200.

60 Rizky Maulana dan Putri Amelia, *Kamus Pintar Bahasa Indonesia*, Surabaya: Lima Bintang, tt, hlm. 77.

61 Hamid Bahri, *Kitab Budaya Nusantara*, Yogyakarta: DIVA Press, 2011, hlm. 77.

agama, sehingga membentuk *malo* (malu).[62]

Paling tidak terdapat 5 unsur yang tercakup di dalam pengertian *carok* itu, yaitu:[63]

1) Tindakan atau upaya pembunuhan antar laki-laki;
2) Perendahan harga diri terutama yang berkaitan dengan kehormatan harga diri, perempuan, dan agama;
3) Perasaan malu;
4) Adanya dorongan, dukungan, serta persetujuan sosial;
5) Perasaaan puas dan bangga bagi pemenangnya.

Bagi sebagian masyarakat Madura, peruntukan *carok* merupakan manifestasi dari upaya membela dan menjaga harga diri (*honour*) dengan jalan kekerasan fisik. Dalam masyarakat ini secara luas dikenal ungkapan *ango'an potèya tolang, ètèmbhang potèya mata*, artinya lebih baik mati berkalang tanah dari pada hidup harus dengan menanggung rasa malu.[64] Semboyan yang lebih tegas bahwa perasaan malu merupakan beban mental yang berat bagi laki-laki Madura tercermin juga dalam ungkapan *tambhâna malo, matè,* artinya bahwa obatnya rasa malu tiada lain hanyalah mati (membunuh sesorang sampai mati). Adapun faktor utama terjadinya *carok* pada masyarakat Madura adalah persoalan martabat (harga diri) dan perasaan malu karena menanggung beban malu (*malo*) merupakan pantangan yang harus disingkirkan.[65]

Kata malu dalam bahasa Indonesia memiliki dua terjemahan dalam bahasa Madura yakni *malo* dan *todus*. Kata *malo* dan *todus* dalam kehidupan sosial budaya masyarakat Madura memiliki

---

62 Latief Wiyata, *Carok.,op.cit.,* hlm. 170. Senada dengan pendapat Latief Wiyata, Abdurrahman menambahkan bahwa *carok* lazimnya didahului dengan adanya kesepakatan mengenai waktu dan tempat. Lihat, Abdurrahman, *Masalah Carok di Madura*, Buku Madura III, Surabaya: Sinar Terang, 1987, hlm. 48.

63 Latief Wiyata, *Carok., op. cit.,* hlm. *48.*

64 A. Sulaiman Sadik dalam Erie Heriyanto, *Carok., op.cit*. hlm. 183

65 Latief Wiyata, *Carok*., *loc. cit*.

pengertian yang berbeda. Istilah *todus* memiliki referensi semantis yang menunjukkan rasa enggan untuk melakukan suatu peruntukan karena bila peruntukan tersebut dilakukan akan menimbulkan ketidaksopanan. Dalam budaya Madura, setiap menantu akan merasa *todus* untuk menatap wajah mertuanya ketika yang bersangkutan diajak berbincang-bincang oleh sang mertua. Menatap wajah mertuanya ketika diajak bicara merupakan pantangan adat kebiasaan masyarakat Madura secara umum.[66]

Nilai-nilai adat tentang kesopanan sangat menjiwai dan mewarnai pada semua aspek kehidupan masyarakat. Adapun ketidaksopanan sering menjadi penyebab munculnya perasaan *todus.* Masyarakat Madura memandang kesopanan dan kesusilaan sebagai nilai-nilai luhur yang senantiasa dijaga dan dijunjung tinggi secara turun temurun. Sikap tersebut secara gamblang tercermin dalam ungkapan *mon orèng arèya bannè bhâghussâ, tapè tatakramana; sanajjhân bhâghus tapè tatakramana jhuba', macellep ka atè* (yang penting bukan ketampanannya atau kecantikannya melainkan sopan santunnya).[67]

Perasaan *todus* muncul akibat dari peruntukannya sendiri yang menyimpang dari adat kebiasaan masyarakat. Adapun *malo* adalah perasaan malu yang timbul akibat ulah peruntukan orang lain. Peruntukan orang lain tersebut menyebabkan terjadinya pengingkaran pengakuan atas kapasitas diri seseorang. Atas dasar itulah bahwa mengganggu istri orang merupakan peruntukan yang dapat melahirkan rasa *malo* yang luar biasa. Hal ini dikarenakan peruntukan orang lain tersebut melahirkan pengingkaran terhadap kapasitas sebagai seorang lelaki yang sah memiliki seorang perempuan dari hasil pernikahannya.[68]

Begitu dahsyatnya beban psikologis dari rasa malu yang

---

66 Latief Wiyata, *Carok ., op.cit., hlm.194.*

67 MH. Said Abdullah, *Menuju Madura Modern Tanpa Kehilangan Identitas*, Jakarta: Taman Pustaka, 2011, hlm. 132-133.

68 Latief Wiyata, *Carok ., loc.cit*

dialami oleh seorang laki-laki Madura, sehingga peruntukan mengganggu istri orang dinyatakan secara tegas dan sarkastis sebagaimana ungkapan *aghâja' nyabâ*[69],pengertiannya sama dengan peruntukan yang bermain-main mempertaruhkan nyawa. Dari ungkapan-ungkapan tersebut di atas tersirat makna atau pesan yang mendasar bahwa mengganggu istri orang akan memberikan rasa *malo* yang luar biasa dan beban psikologis yang berat bagi si suami yang memperistri si wanita itu serta sanak keluarganya juga.

Itulah sebabnya, tidak ada cara lagi untuk menebus rasa *malo* yang dideritanya tersebut kecuali hanya dengan menghilangkan nyawa (*carok*) si pengganggunya (pemberi rasa *malo*). Martabat dan kehormatan sang istri adalah manifestasi dari kehormatan si suami dan kemampuan menjaganya adalah bukti kemaskulinitasnya. Itulah sebabnya istri dalam budaya Madura dianggap sebagai landasan dari kematian si suami (*bhântalla patè*).

Istri merupakan manifestasi dari harkat dan martabat serta kehormatan suami (laki-laki Madura) yang paling berharga. Istri bagi mereka bukan hanya sekedar sebagai sarana reproduksi (melahirkan generasi) tapi merupakan simbol maskulinitas yang mutlak dari seorang laki-laki. Pada masyarakat ini, perlindungan terhadap istri serta membela kehormatannya (*abhillâ binè*) menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kewajiban bagi setiap individu maupun masyarakat secara keseluruhan. Suatu kewajiban yang telah mendarah daging yang terwariskan dari generasi ke generasi dan merupakan bagian dari tradisi masyarakat Madura yang dijunjung tinggi dan dilestarikan (*strong culture*).

Itulah sebabnya, peruntukan mengganggu istri orang di samping sebagai peruntukan yang menistakan si suami juga

---

69 Supriyadi, I Ketut Ardhana, dan Anak Agung Ayu R.W, *Pergeseran Makna Carok bagi Masyarkat Pulau Sapudi Kabupaten Sumenep Madura 1970-2010,* Jurnal Humanis, Fakultas Ilmu Budaya Unud, Vol. 18.2 Pebruari 2017, hlm. 89.

dimaknai sebagai peruntukan yang merusak tatanan sosial (*arosak atoran*) yang sudah mapan. Kenyataan budaya inilah legitimasi sosial terhadap *carok* akhirnya melembaga kuat di masyarakat, sebagaimana ungkapan terkenal *mon lo' bângal acarok ajjhâ' ngako orèng Madhurâ,* jika tidak berani melakukan *carok* janganlah mengaku sebagai orang Madura.

Sebagian besar masyarakat Madura memiliki persepsi bahwa pelaku penistaan terhadap istri orang adalah tergolong suatu peruntukan yang tidak dapat dimaafkan. Pelakunya atau penistanya harus dibunuh. Bahkan banyak yang berpersepsi bahwa hukum membunuh pelakunya adalah wajib. Hal ini berarti bila pembunuhan tersebut dilaksanakan, si pelaku akan dapat "pahala" dan apabila tidak dilaksanakan justru malah "berdosa". Di samping hal itu, sebagian masyarakat Madura menilai bahwa penistaan terhadap istri seseorang sama halnya dengan penistaan terhadap agama seseorang (Islam) sebagaimana tercermin dari ungkapan berikut ini:

Kaulâ abinè sè makabin pangolo, èsakse'è orèng bânnya' jhugân kalabân atoran aghâma. Binè panèka mastèkana orèng lakè', katoju'ânna è bun-embunan. Pasèra sè lanyala ka binè kaulâ pâdâ bân arosak aghâma bân neddhâ'cèthak kaulâ (saya kawin dinikahkan oleh penghulu, disaksikan banyak orang, serta memenuhi peraturan agama. Maka barang siapa yang mengganggu istri saya berarti dia telah menghina agama dan sekaligus telah menginjak-injak kepala saya).[70]

Dalam perspektif budaya masyarakat Madura, perempuan (*bâbinè'*) adalah simbol kehormatan laki-laki dan juga begitu halnya dengan masalah keluarga[71]. Perempuan senantiasa mendapat tempat

---

70 D. Zawawi Imron, *Menggusur Carok*, makalah dalam seminar sehari, *"Carok Sebuah Fenomena Masyarakat Madura"*, Surabaya: 23 Januari 1986, hlm. 4.

71 Bagi masyarakat Madura masalah perempuan merupakan masalah yang pelik dan sangat multi faset. Di satu sisi mereka dijunjung tinggi harkat dan martabatnya sebagaimana agama, Islam mengajarkan kepada penganutnya (karena alasan tersebutlah masyarakat Madura memandang bahwa perempuan itu harus dilindungi, dihormati yang kesuksesannya dalam penghormatan tersebut akan dapat

yang istimewa (*priviledge*) pada sistem social budaya masyarakat Madura. Mereka dihormati sebagai seorang ibu dijaga tatkala masih belia (seorang anak gadis) dan menjadi simbol kehormatan dan kelakian (maskulinitas) ketika menjadi seorang istri. Itulah kodrati setiap wanita pada masyarakat Madura sejak dahulu kala hingga kini.

Bagi masyarakat Madura persoalan harga diri adalah hal yang sangat prinsip serta merupakan nilai budaya yang sangat mendasar oleh karenanya harus selalu dijunjung tinggi. Harga diri seseorang (terutama bagi kaum laki-laki) adalah harta yang sangat berharga yang harus dijaga dan dipertahankan selama hayat masih dikandung badan. Harga diri bagi kaum laki-laki adalah segala-galanya.

Penistaan terhadap harga diri seseorang akan dimaknai sebagai perendahan terhadap kapasitas dirinya sebagai seorang laki-laki dan sudah barang tentu bila itu dinistakan akan berakibat sangat fatal terhadap siapa pun yang melakukannya yaitu menghadapi *carok*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *carok* merupakan putusan atau pilihan alternatif penyelesaian dalam permasalahan yang menyangkut harga diri yang ditempuh oleh para pihak yang bermasalah setelah musyawarah untuk penyelesaian secara baik-baik berujung dengan kegagalan.

Sayangnya, sampai sekarang belum ada kajian ilmiah yang menjawab kapan *carok* pada masyarakat Madura mulai muncul. Ada sebagian pendapat yang mengatakan bahwa *carok* ada sejak masa penjajahan kolonial Belanda. Namun ada juga yang menjelaskan sejak hidupnya tokoh lokal dalam perjuangan melawan pemerintahan kolonial Belanda yang tersohor bernama Sakerah. Namun kapan mulai pertama kali praktik *carok* itu terjadi sampai sekarang secara ilmiah belum dapat diketahui secara pasti.

---

mampu lebih meninggikan derajat kaum laki-laki), namun di sisi lain, perempuan juga menjadi sumber dari konflik sosial yang sering kali berakhir dengan *carok*.

Dinamika pola bagaimana *carok* dilakukan pun nampak mengalami pergeseran. Pertama, *carok* pada masa silam dilakukan dengan menggelar perang tanding (secara jantan atau kesatria) antara satu orang melawan satu orang disebut *ajâman*.[72] Pola praktik *carok* secara *ajaman* mencerminkan adanya sifat kesatria yang jauh dari perilaku pengecut. Peristiwa *carok* massal di Desa Bujur bukan merupakan peristiwa pertama *carok* massal dalam sejarah praktik *carok*. Pada tahun 1960-an pernah terjadi *carok* massal antara masyarakat Kabupaten Sampang melawan masyarakat Kabupaten Bangkalan.[73] Dengan kejadian ini maka pola praktik *carok* tidak lagi hanya bersifat *ajaman* seperti pada waktu silam. Selanjutnya, pola *carok* mulai beragam.

Kedua, pada masa silam, arena, hari dan waktu pelaksanaan *carok* pun dicapai dengan adanya kesepakatan para pihak yang akan melakukan *carok*. Kemudian mereka melapor pada penguasa lokal (*klèbun*) untuk *carok* dan pelaksanaan perang tanding inipun disaksikan secara terbuka oleh banyak orang di arena yang terbuka seperti lapangan atau tegalan dan di *tanèyan*. Bagi pemenang *carok,* biasanya ia tidak akan melarikan diri setelah membunuh lawan tandingnya. Dengan celurit yang masih berlumuran darah, biasanya pelaku dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab langsung menyerahkan diri pada aparat hukum setempat (Kepolisian Sektor, atau Polsek). Pelaku dengan secara suka rela siap mempertanggungjawabkan peruntukannya dengan segala resiko hukuman yang menantinya.

Adapun *carok* yang terjadi pada masa sekarang kebanyakan tidak lagi merupakan perang tanding. Pelaku biasanya berupaya

---

72 Kata *ajaman* dalam bahasa Madura ini diambil dari kebiasaan mengadu ayam jago atau yang biasa dikenal dengan istilah *sabung ajam*. Pola *carok* yang dilakukan sebenarnya meniru bagaimana seekor ayam jantan diadu dengan ayam jantan yang lain. Dengan demikian lazimnya pola *carok* itu dilakukan dengan satu lawan satu.

73 Lihat, Latief Wiyata, op.cit.

mencari kelengahan musuhnya untuk menyukseskan upaya membunuh sebagai bentuk pelampiasan hasrat dendam kusumatnya yang sudah membara. Pola ini dikenal luas oleh masyarakat setempat dengan istilah *nyèlèp*. Usai membunuh pelaku kebanyakan melarikan diri keluar daerah (kabur). Hal ini dimaksudkan untuk menghindari terjadinya *carok* balasan dari pihak keluarga atau kerabat korban. Hanya beberapa kasus *carok* saja yang pelakunya (pemenang) melaporkan diri kepada aparat hukum setempat. Realita ini, dapatlah dikatakan bahwa *carok* sebagai bagian dari etnografi Madura telah mengalami degredasi makna (*degrading value*) kesakralan dan keunikannya.

Pada masa silam di samping dilakukan dengan cara *ajaman*, praktik *carok* juga dapat dilakukan dengan cara *ngongghai* yakni dengan mendatangi ke rumah orang yang akan diajak *carok.* Di kediaman lawannya itulah dia menantangnya untuk mengajak *carok*. Pada praktik *carok* secara *ngongghai* dan *ajaman* dapat pula dilakukan dengan kesepakatan bagaimana pola duelnya dilakukan. Adapun salah satu kesepakatan cara melaksanakan praktik *carok* yang terkenal adalah dengan pola *ghu'tegghu' sabbhu'* yakni pelaksanaan praktik *carok* dengan saling memegang ikat pinggang masing-masing di tangan kiri dan di saat yang sama tangan kanan memegang celurit untuk berduel.[74]

Sayangnya banyak kejadian *carok* pada era sekarang sudah tidak lagi dilakukan secara kesatria namun dilakukan secara *nyèlèp* demi meraih sukses dalam menghabisi lawannya secara praktis dan telak. Cara ini oleh kebanyakan masyarakat setempat dinilai paling efektif dan tuntas yakni dengan cara mencari kelengahan musuhnya. Bahkan bagi orang yang mampu secara finansial, pelaku *nyèlèp* pun dapat dilakukan oleh orang lain (pembunuh bayaran) dengan pemberian imbalan uang.

---

74 Lihat, Latief Wiyata, *op.cit.*

Pada masa silam, sebelum pelaksanaan *carok* terdapat prosesi-prosesi adat yang harus dilaksanakan seperti upaya rekonsiliasidan sebagainya. Di samping itu, ada aturan main (*rules of conduct*) yang harus ditaati oleh para pihak yang akan melakukan *carok.* Aturan main tersebut antara lain:

(1) Bahwa pelaku *carok* harus membunuh lawannya dari depan (*face to face fighting*) dan sama sekali tidak boleh menyergap dari belakang *(nyèlèp)*;

(2) Bahwa apabila salah satu pihak telah tersungkur (meninggal), maka posisi mayat akan menentukan proses kelanjutannya;

(3) Bahwa apabila mayat dalam posisi terlentang, hal ini dimaknai sebagai bentuk adanya simbol ketidakterimaan dari si arwah atas nasib tragis yang menimpanya. Dengan fakta ini maka keluarganya wajib melakukan pembalasan atas kematiannya (*killingretaliation*).[75]

Berdasar posisi jasad korban *carok* inilah maka keluarganya wajib melakukan balas dendam atas kematiannya. Demi ketenangan arwah si korban *carok* tersebut, pembalasan atas kematiannya merupakan keharusan yang mutlak yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Inilah kondisi yang sering memicu peruntukan saling membunuh pada kedua belah pihak yang permusuhan dan pembunuhan saling itu dapat berlangsung hingga turun-temurun. Namun, apabila meninggalnya si korban dalam posisi tertelungkup menghadap tanah, maka balas dendam menjadi hal yang tabu (sangat dilarang) untuk dilaksanakan oleh keluarganya.

Pada tahun 2006, di Madura tepatnya di Desa Bujur Tengah[76],

75 Lihat Latief Wiyata, *op.cit.*

76 Peristiwa saling baku bunuh itu bermula dari adanya sengketa lahan tembakau seluas 5,8 hektar yang merupakan tanah bengkok. Masyarakat desa Bujur pada umunya meyakini kalau tanah itu adalah peninggalan Kerajaan Majapahit yang kemudian secara hukum dialih fungsikan sebagai tanah aset desa. Masyarakat setempat menamai aset tersebut sebagai *tanah percaton*. Sementara itu seorang warga Bujur yang bernama Baidlowi mengklaim bahwa *tanah percaton* tersebut

Kecamatan Batumarmar, Kabupaten Pamekasan terjadi *carok* massal.[77]*Carok* masal di desa ini adalah *carok* terbesar ke dua dalam sejarah *carok* setelah peristiwa konflik kekerasan komunal di Sampit, Kalimantan. *Carok* bagi masyarakat di desa Bujur merupakan suatu tradisi yang sudah turun temurun yang disebabkan oleh ber-bagaihal yang berkaitan dengan persoalan harga diri. Maka tak ayal lagi kalau *carok* massal ini melibatkan berbagai kelompok masyarakat di desa tersebut.

Sebagian masyarakat masih memahami bahwa *carok* sebagai sebuah alternatif solusi dalam penyelesaian konflik[78] yang harus ditempuh. Mereka memaknai solusi dalam penyelesaian konflik tersebutsebagai kehendak untuk melakukan kebajikan yang menguntungkan dan bermanfaat bagi dirinya dan keluarganya. Menurut mereka hal tersebut seakan merupakan keniscayaan yang harus dilaksanakan dan merupakan norma adat yang berlaku dalam

---

telah menjadi miliknya yang sah yang diperoleh ketika ia menjabat *klèbun* (kepala desa) di desa Bujur. Menurut Baidlowi bahwa ia telah menukar tanah kas desa itu dengan tanah milik pribadinya seluas 4.430 meter persegi yang di atas tanah tersebut kini telah berdiri bangunan sebuah sekolah dasar. Menurut Baidlowi proses penukaran tanah itu sudah sah karena telah melalui rapat desa yang dipimpinnya sendiri. Rapat musyawarah dsa itu terjadi pada 9 Maret 1998. Setahun kemudian, proses tukar guling ini disetujui Pemerintah Daerah Propinsi Jawa Timur.

Tujuh tahun kemudian, Mursyidin menjadi *klèbun* menggantikan Baidlowi tepatnya pada tahun 2003. Klebun pengganti Baidlowi ini mulai mengutak-atik lahan *percaton* tersebut. Menurut Mursyidin, *percaton* masih menjadi aset desa secara sah karena belum adanya bukti-bukti yang kuat bahwa tanah itu telah menjadi milik mantan *klebun*. Puncaknya, Mursyidin menemukan adanya tanda tangan palsu pada berita acara rapat desa di saat proses tukar guling itu diadakan. Atas dasar temuan tanda tangan palsu itulah kemudian kasus ini dilaporkan ke Polres Pamekasan yakni sekitar bulan Desember 2015. Perselisihan antara Baidlowi dan Mursyidin ini berakhir dengan tragis. Dua kelompok masa dari kedua belah kubu ini terlibat tawuran dengan membawa senjata tajam (celurit) bahkan saling bunuh membunuh. *Carok* massal terjadi. Akibat *carok* masal ini tujuh orang meninggal dunia dan sembilan orang lainnya mengalami luka berat.

77 Zainuddin Syarif, *Rekulturasi.,op.cit.,* hlm. 117.

78 Elly Touwen Bousma, *Kekerasan dalam Masyarakat Madura*, Jakarta: Rajawali Press, 1989, hlm. 160.

masyarakat sebagai balasan sanksi yang adil terhadap pelakunya.[79]

PERSPEKTIF CAROK DALAM HUKUM PIDANA

Carok yang dilakukan dengan *nyèlèp* dalam hukum pidana merupakan suatu peristiwa hukum tentang adanya delik pembunuhan berencana dan diatur dalam **Pasal 340 KUHP**. Pasal ini menyatakan bahwa:

"Barangsiapa dengan sengaja dan dengan rencana terlebih dahulu merampas nyawa orang lain, diancam karena pembunuhan dengan rencana, dengan pidana mati atau pidana seumur hidup atau selama waktu tertentu, paling lama dua puluh tahun."[80]

Laden Marpaung[81]menyatakan bahwa pembunuhan berencana adalah pembunuhan dengan adanya rencana terlebih dahulu. Pembunuhan ini direncanakan dalam kondisi saat pemikiran sedang tenang dan ia menyadari apa yang akan dilakukannya (mau membunuh). Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pembunuhan berencana merupakan suatu tindakan yang dilakukan oleh seseorang secara sadar dan terencana (*met voorbedachte rade*) untuk melakukan perampasan nyawa orang lain secara melawan hukum. Atas peruntukannya, si pelaku dapat dituntut pidana mati atau seumur hidup atau sekurang-kurangnya dua puluh tahun penjara.

Adapun *carok* yang dilakukan dengan *nyèlèp* namun tidak mengakibatkan kematian dikategorikan sebagai penganiayaan (*mishandeling*). Hilman Hadikusuma[82] memberikan pengertian 'aniaya' sebagai peruntukan bengis atau penindasan Adapun yang

79 W. Puspoprodjo, *Filsafat., op.cit.,* hlm. 201.

80 Redaksi Sinar Grafika (Penghimpun), *KUHAP dan KUHP*, Cetakan Dua Belas, Jakarta: Sinar Grafika, 2013, hlm. 116.

81 Laden Marpaung, *Tindak Pidana Terhadap Nyawa dan Tubuh*, Jakarta: Sinar Grafika, 2002, hlm. 31.

82 Hilman Hadikusuma, *Bahasa Hukum Indonesia*, Bandung: Alumni, 1983, hlm. 130.

dimaksud dengan penganiayaan adalah perlakuan sewenang-wenang dengan penyiksaan, penindasan dan sebagainya terhadap teraniaya. Penganiayaan diatur dalam Buku Kedua Bab XX mulai **Pasal 351 sampai dengan Pasal 358 KUHP**, namun demikian dalam UU ini tidak mem-berikan suatu penjelasan resmi terhadap apa yang dimaksud dengan penganiayaan, oleh karena tidak adanya pengertian yang dijelaskan dalam UU ini, maka para ahli hukum pidana Indonesia dalam membahas pengertian penganiayaan selalu berpedoman pada rumusan Memorie Van Toelichting, yakni bahwa penganiayaan dapat mengakibatkan penderitaan pada badan atau kesehatan. Penganiayaan sebagaimana dimaksud dalam KUHP dikategorikan dalam penganiayaan biasa, penganiayaan ringan, penganiayaan berat dan penganiayaan dengan direncanakan terlebih dahulu.

Adapun pengertian nyawa adalah sebagai yang menyebabkan hidup pada manusia. Dengan demikian menghilangkan nyawa berartimenghilangkan kehidupan pada manusia yang secara umum disebut sebagai "pembunuhan".[83] Di samping itu arti dari frasa "menghilangkan nyawa" adalah menghilangkan nyawa orang lain dan bukan nyawanya sendiri. Oleh karenanya menghilangkan nyawa dirinya sendiri tidak dapat diartikan sebagai pembunuhan, tetapi bunuh diri.

Pengaturan Tindak Pidana Terhadap Nyawa dalam **KUHP** dan **RUU KHUP 2015**. Tindak pidana terhadap nyawa dalam **KUHP**dimuatpada Bab XIX dengan judul "Kejahatan terhadap Nyawa" yang diatur dalam **Pasal 338** sampai dengan **Pasal 350** dan sebagaimana juga di atur dalam **RUU KUHP Nasional 2015 pada Bab XXIII** dengan judul "Kejahatan terhadap nyawa" yang diatur dalam **Pasal 538 sampai dengan Pasal 592.**

Pembunuhan adalah setiap peruntukan yang dilakukan dengan sengaja untuk menghilangkan/merampas jiwa orang lain.

83 Laden Marpaung, *Tindak .,op.cit.,* hlm. 4.

Pembunuhan berencana sebagaimana juga diatur dalam **Pasal 584 RUU KUHP** Nasional "Setiap orang yang dengan rencana terlebih dahulu merampas nyawa orang lain, diancam karena pembunuhan berencana, di pidana dengan pidana mati atau pidana penjara seumur hidup atau pidana penjara paling singkat 5 (lima) tahun dan paling lama 20 (dua puluh) tahun".

Adapun pembunuhan berencana diatur dalam **Pasal 340** yang bunyinya "barang siapa dengan sengaja dan dengan rencana lebih dahulu menghilangkan nyawa orang lain dihukum karena salahnya pembunuhan berencana, dengan hukuman mati atau hukuman seumur hidup atau penjara sementara selama-lamanya dua puluh tahun." Pengertian 'dengan rencana lebih dahulu' menurut Buku Kompilasi Risalah atau *Memorie van Toelichting* (MvT) pembentukan **Pasal 340** diutarakan, antara lain: "dengan rencana lebih dahulu" diperlukan saat pemikiran dengan tenang dan berpikir dengan tenang. Untuk itu sudah cukup jika si pelaku berpikir sebentar saja sebelum atau pada waktu ia akan melakukan kejahatan sehingga ia menyadari apa yang dilakukannya.[84]

Penyerangan terhadap tubuh seseorang yang tidak berakibat hilangnya nyawa digolongkan penganiayaan. Sayangnya pengertian penganiayaan secara komprehensif tidak disebutkan dalam KUHP. Dalam banyak kepustakaan hukum penganiayaan itu diartikan sebagai peruntukan yang disengaja yang menyebabkan sakit atau luka pada orang lain. Akan tetapi suatu peruntukan yang menyebabkan sakit atau luka pada orang lain tidak dapat secara serta merta disebut sebagai penganiayaan kalau peruntukan itu dilakukan untuk menambah keselamatan badan.[85] Penganiayaan juga diartikan

---

84 Marihot Tua Silitonga *et.al*, *Analisis Hukum Mengenai Sanksi Pidana Penjara Seumur Hidup terhadap Pelaku Tindak Pidana Pembunuhan Berencana dalamPerspektif Kriminologi: Studi Pengadilan Negeri Medan*, USU Law Journal, Vol.5.No.3, Oktober 2017, hlm. 68.

85 Tirtaamidjaja, M. H, *Pokok-pokok Hukum Pidana,* Jakarta : Frasco,1955, hlm. 174.

sebagai setiap peruntukan dengan sengaja untuk menimbulkan rasa sakit atau luka pada orang lain.[86]

Sudah barang tentu peruntukan kekerasan oleh seseorang terhadap orang lain adalah peruntukan pidana karena dapat membawa akibat luka ataupun kematian. KUHP mengancam pidana terhadap penggunaan kekerasan mulai dari pembunuhan dan penganiayaan yang merupakan serangan dari seseorang terhadap orang lain hingga perkelahian tanding (duel). Bagi yang bersalah diancam: (1) dengan pidana penjara paling lama tujuh tahun, jika ia dengan sengaja menghancurkan barang atau jika kekerasan yang digunakan mengakibatkan luka-luka; (2) dengan pidana penjara paling lama sembilan tahun, jika kekerasan mengakibatkan luka berat; dan (3) dengan pidana penjara paling lama dua belas tahun, jika kekerasan mengakibatkan kematian seseorang.

Ketentuan hukum pidana berkaitan kejahatan terhadap nyawa dalam KUHP diatur dalam Bab XIX tentang Kejahatan terhadap Nyawa yakni dalam **Pasal 338** sampai dengan **Pasal 350**. Mengenai penganiayaan diatur Bab XX tentang Penganiayaan, yakni dalam **Pasal 351** sampai dengan **Pasal 358**. Adapun peruntukan *carok* adalah tindak pidana yang dapat diakomodir oleh **Pasal-Pasal: 338, 339, 340, dan Pasal 351 s/d Pasal 361 KUHP**.

Pasal 338 KUHP mengatur tindak pidana pembunuhan dengan ancaman pidana penjara paling lama 15 tahun Adapun **Pasal 339** mengatur tentang pembunuhan yang diikuti, disertai atau didahului oleh sesuatu peruntukan pidana yang dilakukan dengan maksud untuk mempersiapkan atau mempermudah pelaksanaannya, atau untuk melepaskan diri sendiri maupun peserta lainnya dari pidana dalam hal tertangkap tangan, ataupun untuk memastikan penguasaan barang yang diperolehnya secara melawan hukum. Peruntukan hukum yang melawan **Pasal 339** ini diancam dengan pidana penjara seumur hidup atau selama waktu

86 Laden Marpaung, *Tindak.*, *op.cit.*, hlm 6.

tertentu, paling lama 20 tahun.

Adapun *carok* dengan pola *ngongghâi* dan *ghu'-tegghu' sabbhu'* serta berkelahi secara terbuka antara satu lawan satu (duel) sepatutnya dikenakan dengan **pasal 184** ayat (2) atau ayat (3) KUHP. Pasal ini mengandung ketentuan bahwa perkelahian tersebut dilakukan dengan cara teratur dan disertai dengan adanya tantangan terlebih dahulu. Di samping itu juga dengan adanya kesepakatan tempat, waktu dan saksi serta senjata tajam yang digunakan. [87]

---

87 Dalam KUHP ada Pasal khusus yang mengatur tentang 'duel' yakni Pasal 182-186 (Bab VI) setelah Bab yang mengatur Bab kejahatan terhadap ketertiban umum. dan bukan diletakkan pada Bab setelah Bab Penganiayaan atau Bab yang mengatur tentang pembunuhan. S.R Sianturi berpendapat bahwa kejahatan 'duel' lebih cenderung bersifat kejahatan terhadap ketertiban umum daripada sifat kejahatan pembunuhan atau penganiayaan. Namun Prof. Moeljatno memandang tak perlu lagi pasal-pasal itu sesuai dengan Pasal V UU No. 1 Tahun 1946 tentang Peraturan Hukum Pidana. Sebagai konsekuensi logisnya KUHP versi Moeljatno (1994) tak memuat lagi rumusan pasal-pasal tentang duel tersebut. Ketika mem-bahas Pasal 182, KUHP Moeljatno hanya tertulis kalimat "Dipandang tidak perlu. Lihat Pasal V Undang-Undang 1946 No. 1". Pasal V yang dimaksud Moeljatno adalah Pasal 5 UU No. 1 Tahun 1946 yang berbunyi: "*Peraturan hukum pidana, yang seluruhnya atau sebagian sekarang tidak dapat dijalankan, atau bertentangan dengan kedudukan Republik Indonesia sebagai negara merdeka, atau tidak mempunyai arti lagi, harus dianggap seluruhnya atau sebagian sementara tidak berlaku*". Jika dilihat dari 68 item atau bagian KUHP yang berubah menurut UU No. 1 Tahun 1946, tak ada sama sekali menyinggung Pasal 182-186 KUHP. Sementara itu KUHP versi R. Soesilo (1994: 151-153) masih mencantumkannya dan menyebut Bab VI KUHP itu sebagai 'perkelahian satu lawan satu' disertai sejumlah catatan/ anotasi. UU tidak memberikan definisi 'berkelahi satu lawan satu'. Soesilo menulis bahwa menurut pengertian umum, berkelahi satu lawan satu adalah perkelahian dua orang dengan teratur didahului dengan tantangan. Selain itu, tempat, waktu, senjata yang dipakai, dan siapa saksi-saksinya ditentukan. Jika syarat-syarat tidak terpenuhi, perkelahian tak masuk kualifikasi 'duel'. Menurut Soesilo, Pasal 184 dan Pasal 185 KUHP mengancam hukuman kepada orang yang melakukan perkelahian satu lawan satu, Adapun Pasal 186 mengancam hukuman kepada para saksi duel yang beruntuk kecurangan. Demikian pula KUHP versi R. Soenarto Soerodibroto. Dalam bukunya KUHP dan KUHAP (2011), Soenarto masih mencantumkan pasal-pasal duel tersebut, disertai contoh yurisprudensi khusus untuk Pasal 184. Lihat, hukumonline.com.htm diakses pada 30 Januari 2018.

Perspektif Politik Kriminal Dalam Penanggulangan Kejahatan

Dalam perspektif politik kriminal pemahaman tentang realitas budaya hukum dan bekerjanya hukum dalam masyarakat merupakan hal yang sangat strategis guna memformulasikan kebijakan kriminal[88] yang akan ditempuh. Pola kebijakan kriminal yang tepat sasaran sudah barang tentu akan mampu memberikan terwujudnya rasa aman, nyaman, tenteram, adil, makmur serta tercapainya kesejahteraan pada masyarakat.

Dalam kepustakaan ilmu hukum pidana dan turunan ilmunya, politik kriminal sering diistilahkan dengan kebijakan kriminal[89]. Pada hakikatnya politik kriminal memiliki hubungan keilmuan dengan politik sosial. Tujuan dari politik kriminal sesungguhnya untuk mewujudkan adanya perlindungan pada masyarakat (*social defence*). Setelah memperoleh perlindungan masyarakat ini kesejahteraan sosial (*social welfare*) akan tercapai.[90] Usaha untuk mencapai dan meningkatkan kesejahteraan sosial inilah

88 Marc Ancel mendefinisikan kebijakan kriminal sebagai "*the rational organization of the control or crime by society*", Adapun G. Peter Hoefnagels mengemukakan bahwa "*criminal policy is the rational organization of the social reaction to crime*". Sementara itu, Sudarto mengemukakan tiga arti mengenai politik kriminal yaitu: dalam arti sempit ialah keseluruhan asas dan metode yang menjadi dasar dari reaksi terhadap pelanggaran hukum yang berupa pidana; dalam arti luas ialah keseluruhan fungsi dari aparatur penegak hukum; termasuk di dalamnya cara kerja dari pengadilan dan polisi; Adapun dalam arti paling luas ialah keseluruhan kebijakan yang dilakukan melalui perundang-undangan dan badan-badan resmi yang bertujuan untuk menegakkan norma-norma dalam masyarakat. Lihat Barda Nawawi Arief, *Bunga., op. cit.,* hlm. 28.

89 Beberapa pakar ilmu hukum pidana menyatakan bahwa istilah kebijakan kriminal terasa kurang tepat karena dapat ditafsirkan sebagai kebijakan mem-bentuk kejahatan (kriminal). Istilah kebijakan kriminal lebih tepat diganti dengan istilah kebijakan penaggulangan kejahatan. Lihat, Mahmud Mulyadi, *Criminal Policy: Pendekatan Intregral Penal Policy dan Non Penal Policy dalam Penanggulangan Kejahatan Kekerasan,* Medan:Pustaka Bangsa Press, 2008, hlm. 51.

90 Lihat, IS. Heru Permana, *Politik Kriminal*, Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, Yogyakarta, 2011, hlm. 1.

yang senantiasa diusahakan oleh masyarakat dan negara. Usaha-usaha tersebut dilakukan secara terorganisir untuk menanggulangi kejahatan.[91]

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa politik kriminal merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kebijakan perlindungan masyarakat *(social defence policy)* dan kebijakan sosial (*social policy*).[92] Adanya keterpaduan antara politik kriminal dengan politik sosial merupakan suatu keniscayaan. Kebijakan politik kriminal yang ditempuh harus terpadu dengan kebijakan sosial yang dipilih. Sudarto selanjutnya menandaskan bahwa tidak adanya keterpaduan antara kebijakan politik kriminal dan politik sosial akan menjadikan politik kriminal berpotensi menimbulkan faktor kriminogen (menyebabkan timbulnya kejahatan) serta faktor *victimogen* (menimbulkan korban kejahatan).[93]

Pada dasarnya politik kriminal dapat dicapai dengan dua cara yakni melalui kebijakan penal (*penal policy*) atau yang sering disebut dengan *criminal law application* dan kebijakan *non-penal* (*non penal policy*). Adapun kebijakan *non-penal* dapat diwujudkan melalui: (1) pencegahan tanpa pemidanaan (*prevention without punishement*); (2) mempengaruhi persepsi masyarakat tentang kejahatan dan pemidanaan lewat sarana media massa (*influencing views of society on*

---

91 *Ibid*., hlm. 9. Lihat juga, Barda Nawawi Arief, *Masalah Penegakan Hukum dan Kebijakan Hukum Pidana dalam Penanggulangan Kejahatan*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2007, hlm. 77-78.

92 Terkait dengan masalah kebijakan social ini, Knepper menerangkan bahwa kebijakan sosial pada dasarnya memfokuskan dirinya pada: (1) *role of the state in distribution of resources and opportunities between rich and poor, workers and dependents, old and young; (2) the apportionment of responsibilities for this distribution to government and other social institutions-market, voluntary/charity sector, family and individual; and (3) an understanding of the social and economic consequences of different arrangements.* Lihat, Paul Knepper, *Criminology and Social Policy*, London: SAGE Publications Ltd, 2007, hlm. 4.

93 Sudarto, *Kapita Selekta Hukum Pidana*, Bandung: Alumni, 1986, hlm. 96.

crime and punishment).[94]

Kebijakan *Penal* dan Kelemahannya

Kebijakan *penal* merupakan politik kriminal dengan memanfaatkan sarana pidana atau sanksi pidana. Kebijakan ini merupakanpendekatan yang paling tua dalam pidana yakni hampir seusia dengan peradaban umat manusia itu sendiri (*the oldest philosophy of crime control).*[95]Di banyak negara di dunia terdapat kecenderungan pertama-tama untuk penggunaan kebijakan *penal* dalam mengatasi tindak pidana kejahatan. Dengan kata lain bahwa hukum pidana diaplikasikan sebagai *primum remedium*.

Mardjono Reksodiputro mengatakan bahwa SPP adalah sistem pengendalian kejahatan yang terdiri dari lembaga kepolisian, kejaksaan, pengadilan, dan pemasyarakatan.[96] Adapun Barda Nawawi Arief berpendapat bahwa SPP pada hakikatnya merupakan sistem kekuasaan menegakkan hukum pidana atau sistem kekuasaan kehakiman di bidang hukum pidana, yang diwujudkan atau diimplementasikan dalam empat sub-sistem, yaitu:

(1) kekuasaan penyidikan (oleh badan/lembaga penyidik);
(2) kekuasaan penuntutan (oleh badan/lembaga penuntut umum);
(3) kekuasaan mengadili dan menjatuhkan putusan/pidana (oleh badan/lembaga pengadilan);
(4) kekuasaan pelaksanaan putusan/pidana (oleh badan/aparat pelaksana/eksekusi).

---

94 G. Peter Hoefnagels, *The Other .,op.cit.*, hlm. 57.

95 Dalam Muladi dan Barda Nawawi Arief, *Teori-teori dan Kebijakan Pidana*, Bandung: Alumni, 2010, hlm. 149.

96 Mardjono Reksodiputro, *Sistem Peradilan Indonesia (Melihat Kepada Kejahatan dan Penegakan Hukum dalam Batas-Batas Toleransi)*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Hukum pada Fakultas Hukum Universitas Indonesia, Jakarta: FH UI, 1993, hlm. 1.

Keempat tahap/subsistem itu merupakan satu kesatuan sistem penegakan hukum pidana yang integral atau sering dikenal dengan SPP.Muladi menyatakan, bahwa penegakan hukum pidana dalam kerangka sistem peradilan pidana tidak dapat diharapkan sebagai satu-satunya sarana penanggulangan kejahatan yang efektif, mengingat kemungkinan besar masih adanya pelaku-pelaku tindak pidana yang berada di luar kerangka proses peradilan pidana tersebut.[97] Hukum pidana hanya dapat terselenggara dalam batas-batas tertentu saja dan jangkauan kekuasaannya hanya sampai pada peruntukan yang dapat dibuktikan.[98]

Di sisi lain, Donald R. Taft *et.al*, sebagaimana disitir oleh Barda Nawawi Arief, menegaskan bahwa efektivitas hukum pidana tidak dapat diukur secara tepat. Hukum sebenarnya hanya merupakan salah satu piranti kontrol sosial belaka. Kebiasaan, keyakinan agama, dukungan, serta penistaan dari kelompok penekanan dan pengaruh dari pendapat umumlah yang merupakan sarana-sarana yang lebih efisien dalam mengatur tingkah laku manusia daripada sanksi hukum itu sendiri.[99]

Adapun apabila mengacu pada pemikiran dalam Kongres PBB, bahwa strategi yang sangat mendasar dalam penanggulangan tindak kejahatan, akan mencakup dua hal utama:

1. Penanggulangan kausatif, yaitu mengeliminir sebab-sebab

---

97 Muladi,Kapita Selekta Sistem Peradilan Pidana , Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 1995, hlm. vii.

98 Menurut Jeremy Bentham bahwa sesempurna apapun hukum pidana itu dibentuk, sistem pidana masih mengandung beberapa cacat. Cacat tersebut antara lain: (1) Bahwa kejahatan harus ada sebelum perbaikan dapat dilakukan. Per-baikan tersebut terwujud dengan penerapan hukuman. Adapun hukuman tidak dapat diterapkan sampai pelanggarannya telah terjadi; (2)Hukuman itu sebenar-nya adalah suatu kejahatan juga; (3)Sistem pidana tidak mampu menjangkau semua tindakan yang merugikan yang luput dari sistem peradilan. Lihat, Jeremy Bentham, The Theory., op. cit., hlm. 399.

99 Donald R. Taft dan Ralph W. England dalam Barda Nawawi Arief, Beberapa ., op. cit., hlm. 42.

dan kondisi yang menimbulkan terjadinya kejahatan.[100]

2. Pendekatan sistemik, yaitu menempuh upaya pencegahan kejahatan tidak secara simplistik dan terfragmentasi, namun berdasarkan atas berbagai pendekatan atau kebijakan sosial yang lain yang mencakup aspek sosial, budaya, ekonomi, politik, pendidikan, serta agama.[101]

Selain pernyataan di atas, beberapa ahli Ilmu Hukum Pidana menyatakan bahwa sarana penal memiliki keterbatasan-keterbatasan antara lain:[102]

(1) Bahwa pemidanaan(apakah dimaksudkan untuk menghukum atau memperbaiki) sedikit atau tidak mempunyai pengaruh terhadap masalah kejahatan;

(2) Bahwa kita dapat mengetahui pengaruh pidana penjara terhadap si terpidana, tetapi pengaruhnya terhadap masyarakat secara keseluruhan sebagai *general prevention* tidak dapat diketahui;[103]

(3) Bahwa dari sembilan penulisan mengenai pemidanaan, lima di antaranya menyatakan bahwa lamanya waktu yang dijalani di dalam penjara tampaknya tidak berpengaruh pada

---

100 Dalam Kongres PBB yang ke 6, tahun 1980 di Caracas, Columbia dinyatakan bahwa "Crime prevention strategies should be based on the elimination of causes and conditions giving rise to crime". Simak, Kongres PBB ke 7, tahun 1985 di Milan, Italia bahwa "The basic crime prevention strategy must consist in eliminating the causes and conditions that breed crime"serta "The basic crime prevention must seek to eliminate the the causes and conditions that favour crime"

101 Dalam Kongres PBB yang ke 10 di Wina, Austria, tahun 2000 bahwa "Comprehensive crime prevention strategies at the international, national, regional and local levels must adress the root causes and risk factors related to crime and victimization through social, economic, health, educational and justice policies".

102 Lihat,Widiada Gunakaya dan Petrus Irianto, Kebijakan Kriminal Penanggulangan Tindak Pidana Pendidikan, Bandung: Alfabeta, 2012, hlm. 10.

103 Dapat didalami dalam, Karl O. Christiansen, Some Considerations on the Possibility of a Rational Criminal Policy, Resource Material Series No. 7, Tokyo: UNAFEI, 1974.

adanya penghukuman kembali (*reconviction*);[104]

(4) Bahwa kita tidak tahu atau tidak pernah tahu dengan pasti metode-metode tindakan apa yang paling efektif untuk mencegah kejahatan.

Kita pun tidak dapat mengetahui sejauh mana efektivitas setiap tindakan itu untuk dapat menjawab masalah-masalah penanggulangan kejahatan secara pasti. Dalam persoalan ini, kita harus mengetahui sebab-sebab mengapa kejahatan itu terjadi dan untuk mengetahui hal ini kita memerlukan pengetahuan yang lengkap mengenai etiologi tingkah laku manusia.[105]

Pendapat-pendapat ilmuwan Ilmu Hukum Pidana tersebut sebenarnya meninjau keterbatasan kemampuan hukum pidana dari sudut hakikatnya berfungsinya atau bekerjanya hukum (sanksi) pidana. Namun bila dianalisis dari sudut pandang kejahatan sebagai faktor dari masalah sosial, maka sangatlah banyak faktor yang menyebabkan terjadinya kejahatan itu.

Adapun faktor penyebab terjadinya suatu kejahatan itu sangat kompleks. Di samping itu, kebanyakan dari faktor-faktor tersebut berada di luar jangkauan hukum pidana. Dengan alasan ini sekiranya wajar bagi ilmu Hukum pidana memiliki banyak keterbatasan kemampuan untuk menanggulangi kejahatan pada masyarakat. Berkaitan dengan pernyataan di atas Sudarto menegaskan bahwa penggunaan hukum pidana sebenarnya hanya merupakan penanggulangan sesuatu gejala *(kurieren am sympton)* sajadan bukan suatu penyelesaian dengan menghilangkan sebab-sebabnya.[106] Penegakan hukum pidana bukan satu-satunya tumpuhan harapan untuk dapat menanggulangi kejahatan pada

---

104 Dapat didalami dalam, S.R. Brody, *The Effectiveness of Sentencing*, London: Her Majesty Stationary Office, 1976.

105 Dapat didalami dalam M Cherif Bassiouni, *Substantive Criminal Law*, Illionis: Charles Thomas Publishers, 1978.

106 IS. Heru Permana, *Politik., op. cit*, hlm. 47.

masyarakat secara tuntas.[107]

Kebijakan *Non Penal* dan Kelebihannya

Seperti telah diuraikan pada pembahasan tersebut di atas, bahwa upaya untuk menanggulangi kejahatan tidak hanya dilakukan dengan sarana penal saja namun juga dapat dilakukan melalui sarana *non-penal*. Pada dasarnya, sarana *non-penal* ini berkaitan dengan upaya pencegahan sebelum suatu kejahatan terjadi *(to prevent crime before an offence has been committed).*[108] Hal ini tentunya berbeda dengan sarana penal, di mana kebijakan dilakukan setelah terjadinya kejahatan *(after on offfence has already occurred).*[109]

Barda Nawawi Arief menyampaikan bahwa pendekatan ini memiliki tujuan utama yakni untuk memperbaiki kondisi-kondisi sosial tertentu, namun secara tidak langsung mempunyai pengaruh preventif terhadap kejahatan. Dengan demikian pendekatan *non-penal* memiliki peran yang sangat strategis dan merupakan *key success factor* dalam menanggulangi kejahatan. Oleh karenanya pendekatan *non penal* ini harus diintensifkan dan diefektifkan.[110]

Upaya preventif untuk menanggulangi kejahatan menurut Kongres PBB ke 7 di Milan, Italia mengenai *"the prevention of crime and the treatment of offenders"* dilakukan dengan bertitik tolak dari upaya penghapusan sebab-sebab atau kondisi-kondisi yang menyebabkan timbulnya kejahatan. Upaya ini seharusnya dijadikan strategi yang mendasar dan utama dalam upaya pencegahan kejahatan *(the basic crime prevention strategy).*[111]

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa kebijakan

107 Nyoman Serikat Putra Jaya, *Pembaharuan Hukum Pidana*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2017, hlm. 28.

108 *Ibid,* hlm. 89.

109 *Ibid.*

110 Muladi dan Barda Nawawi Arief, *Teori., op. cit.,* hlm.159.

111 Widiada Gunakaya dan Petrus Irianto, *Kebijakan., op. cit.*, hlm. 36.

penanggulangan kejahatan *non penal* lebih bersifat tindakan pencegahan yakni upaya-upaya penanggulangan sebelum kejahatannya terjadinya. Karena alasan inilah, sasaran utamanya adalah menangani faktor-faktor kondusif penyebab terjadinya kejahatan. Faktor-faktor tersebut secara umum berpusat pada masalah-masalah sosial yang secara langsung maupun tidak langsung dapat menimbulkan atau menyuburkan kejahatan. Dengan demikian dilihat dari sudut pandang kebijakan penanggulangan kejahatan, kebijakan *non penal* memiliki peran yang strategis yang harus diintensifkan dan diefektifkan.[112]

Pernyataan di atas juga didukung oleh hasil dari Kongres PBB ke-6 Tahun 1980, di Caracas, Venezuela dengan resolusinya mengenai *Crime Trends and Crime Prevention Strategies,* antara lain:[113]

1. Bahwa masalah kejahatan menghalangi kemajuan untuk pencapaian kualitas kehidupan yang layak bagi semua orang (*the crime impedes progress towards the attainment of an acceptable quality of life for all people*);
2. Bahwa strategi pencegahan kejahatan harus didasarkan pada eliminasi sebab-sebab yang menimbulkan kejahatan (*crime prevention strategies should be based upon the elemination of causes and condition giving rise to crime*);
3. Bahwa penyebab utama maraknya kejahatan di banyak negara disebabkan oleh adanya ketimpangan sosial, diskriminasi rasial dan nasional, standar hidup yang buruk, pengangguran dan kebodohan (*the main causes of crime in many countries are social inequality, ratial and national discrimination, low standar of living, unemployment and illiteracy among broad section of the population*).

Resolusi di atas menghimbau semua anggota PBB untuk

112 Mahmud Mulyadi dan Feri Antoni Surbakti, *Politik Hukum Pidana Terhadap Kejahatan Korporasi*, Medan: PT Soft Media, 2010, hlm. 55.

113 *Ibid.*

mengambil langkah-langkah kongrit untuk mengeliminasi kondisi-kondisi yang berpotensi menimbulkan kejahatan, seperti: pengangguran, kemiskinan, kebodohan, diskriminasi rasial dan nasional serta bermacam-macam bentuk ketimpangan sosial.[114]

Dokumen **A/CONF.121/L/9** tentang *Crime Prevention in the Context Of Development*, Kongres PBB ke-7 Tahun 1985 di Milan, Italia menandaskan bahwa upaya penghapusan kondisi-kondisi yang melahirkan kejahatan harus dijadikan strategi pencegahan kejahatan yang mendasar. Strategi pencegahan kejahatan yang mendasar ini harus diarahkan untuk menghilangkan kondisi-kondisi yang melahirkan kejahatan. Di samping itu harus mempertimbangkan sebab-sebab struktural, termasuk sebab-sebab ketidakadilan yang bersifat sosio-ekonomi, dimana kejahatan sering merupakan suatu gejala semata (*symptom*).[115]

Adapun pada Kongres PBB ke-8 tahun 1990 tentang *The Prevention of Crime and the Treatment of Offenders* yang berlangsung di Havana, Cuba, PBB menekankan pentingnya aspek-aspek sosial dari kebijakan pembangunan. Aspek-aspek tersebut merupakan faktor yang sangat penting dalam pencapaian strategi pencegahan kejahatan. Kongres ke-8 ini berhasil mengidentifikasi berbagai aspek sosial yang dicurigai sebagai faktor-faktor kondusif penyebab timbulnya kejahatan. Faktor-faktor sosial tersebut (dalam Dokumen **A/CONF.144/L.3)** adalah:[116]

1. Kemiskinan, pengangguran, kebodohan, hunian yang kurang layak dan sistem pendidikan serta pelatihan yang tidak sesuai dan kurang memadai;
2. Meningkatnya jumlah penduduk yang tidak mempunyai harapan masa depan yang bagus karena memburuknya ketimpangan-ketimpangan sosial;

114 Barda Nawawi Arief, *Bunga*., *op. cit*., hlm. 41.
115 Mahmud Mulyadi, *Criminal* ., *op. cit.*, hlm. 56.
116 *Ibid.*, hlm. 56-57.

3. Memudarnya ikatan sosial dan keluarga;
4. Keadaan-keadaan yang menghalangi seseorang berimigrasi ke kota-kota atau ke negara-negara lain;
5. Rusaknya atau punahnya identitas budaya asli (*indegeneus culture*), yang bersamaan dengan munculnya rasisme dan dis-kriminasi yang akhirnya menyebabkan kelemahan di bidang sosial, kesejahteraan dan kesempatan kerja;
6. Menurunnya kualitas lingkungan perkotaan yang akhirnya me-micu peningkatan kejahatan;
7. Kesulitan-kesulitan berintegrasi yang wajar dan normal ke dalam lingkungan masyarakat, lingkungan keluarga, tempat kerja atau lingkungan sekolah;
8. Penyalahgunaan alkohol, obat bius dan lain-lain;
9. Meluasnya aktivitas kejahatan yang terorganisir (perdagangan obat bius, penadahan barang-barang curian dan sebagainya);
10. Dorongan dari media massa mengenai ide-ide dan sikap-sikap yang mengarah pada tindakan kekerasan, ketidaksamaan hak atau sikap-sikap tidak toleran.

Faktor-faktor yang berpotensi menyebabkan timbulnya kejahatan sebagaimana tersebut di atas merupakan masalah-masalah yang sulit dipecahkan melalui pendekatan *penal*. Oleh karenanya, pendekatan *non penal* berupa kebijakan sosial dan pencegahan kejahatan berbasiskan masyarakat perlu diwujudkan.[117]

Menurut Hoefnagels pendekatan pencegahan kejahatan tanpa menggunakan sarana pemidanaan (*prevention without punishment*), dapat diwujudkan antara lain melalui:

(1) Perencanaan kesehatan mental masyarakat (*community planning mental health*);

(2) Kesejahteraan anak dan pekerja social (*child and social worker*

117 *Ibid.*

welfare); serta

(3) Penggunaan hukum civil dan hukum administrasi (*deployment administrative & civil law*).[118]

Untuk merealisasi kebijakan-kebijakan seperti tersebut di atas, masukan-masukan dari kajian sosiologi, antropologi dan psikologi, sangat diperlukan untuk memformulasikan kebijakan-kebijakan tersebut. Perencanaan kesehatan mental masyarakat yang komprehensif sangatlah diperlukan agar mampu memberikan pengaruh preventif terhadap terjadinya kejahatan di masyarakat.

Di samping itu, program-program untuk mengatasi tekanan hidup akibat dari tingginya persoalan hidup perlu mendapat perhatian serius sebagai upaya penanggulangan kejahatan. Program-program tersebut antara lain: kesejahteraan anak-anak, rehabilitasi dan kesehatan pekerja sosial dan sebagainya. Pencegahan kejahatan oleh masyarakat (*community crime prevention*) diharapkan dapat mengubah kondisi sosial yang mendorong terjadinya kejahatan di masyarakat. Untuk kepentingan tersebut, kemampuan lembaga-lembaga sosial lokal sangat diperlukan untuk mengurangi kejahatan.

Lembaga-lembaga sosial lokal ini diharapkan mampu menampung anggota masyarakat sebagai sebuah komunitas untuk bekerjasama secara sukarela dan bersungguh-sungguh, memberikan arahan bagaimana seharusnya berperilaku dalam ruang sosial. Adapun target sasarannya khususnya diarahkan pada kelompok usia muda. Lembaga-lembaga sosial lokal dapat diwujudkan melalui hubungan sosial antara orang-orang dan *group-group* dalam masyarakat. Di samping itu, juga dapat melalui relasi sosial yang menghubungkan institusi lokal dengan komunitas yang lebih luas.

Program-program dari *Community Crime Prevention (CCP)* ini dapat dijabarkan dalam berbagai entitas komunitas sebagai berikut:

1. *Community Organization Model (COM)*, model ini lebih tepat

118 *Ibid.*, hlm. 58.

diarahkan membangun sebuah komunitas masyarakat yang bekerjasama untuk penanggulangan kejahatan. Model ini sangat tepat diadakan di sekolah-sekolah, tempat-tempat ibadah, karang taruna dan sebagainya.

2. *Community Defence Program (CDP)*, program ini diarahkan untuk mencegah terjadinya viktimisasi melalui pencegahan terhadap pelaku kejahatan. Strategi yang digunakan antara lain adalah mewujudkan *Crime Prevention Through Environmental Design (CPTED)*, dan pembentukan semacam organisasi pengawasan masyarakat melalui *Neighbourhood Watch Model (NWM).*
3. *Order Maintenance Approach (OMP)*, pendekatan yang dilakukan untuk mengendalikan vandalisme terhadap sarana fisik umum, ancaman terhadap kehidupan bertetangga dan perilaku kasar pengguna jalan.
4. *Risk-based Program (RBP)*, merupakan program menyediakan upaya pencegahan secara khusus bagi mereka yang kemungkinan berpotensi menjadi target suatu kejahatan. Program ini ditujukan untuk melindungi korban dan pencegahan supaya tidak terjadi pengulangan menjadi korban (*repeat victimization*).
5. *Community Development Program (CDP),* program ini khusus diwujudkan untuk membangun kembali pranata kehidupan sosial, tatanan fisik dan sistem perekonomian di masyarakat.
6. *Structural Change Program (SCP),* program ini mirip dengan *community development,* yaitu berupaya melakukan perubahan yang mendasar di dalam kehidupan masyarakat guna mereduksi potensi terjadinya kejahatan. Pendekatan yang dilakukan berupa penerapan kebijakan pembangunan ekonomi dan ketenagakerjaan, perumahan yang layak, pendidikan, pelayanan kesehatan dan kesejahteraan serta

pelayanan sosial.[119]

Kebijakan Kriminal *Penal* dalam Upaya Meniadakan Praktik *Carok*

Ditinjau dari sisi hukum positif yang berlaku di Indonesia, *carok* sebenarnya merupakan suatu tindak pidana. Dalam hukum pidana, terdapat tiga masalah pokok yang tidak dapat dipisah-pisahkan yakni:

(1) Persoalan tindak/peruntukan pidana (*strafbaarfeit*, *criminal act*, *actus reus*);

(2) Persoalan kesalahan/pertanggungan jawab pidana (*schuld*, *guilt*,*criminal responsibility*, *mensrea*); dan

(3) Persoalan pidana/pemidanaan (*straf*,*punishment*/*sentencing*, *poena*).[120]

Dalam hal penggunaan hukum pidana, Sudarto[121] berpendapat bahwa:

(1) Penggunaan hukum pidana selayaknya wajib memperhatikan tujuan dari pembangunan nasional Indonesia, yakni terwujudnya masyarakat adil makmur berdasarkan Pancasila. Sehubungan dengan hal ini maka penggunaan hukum pidana ditujukan untuk menanggulangi kejahatan demi kesejahteraan dan pengayoman masyarakat;

(2) Peruntukan hukum yang diupayakan untuk dicegah atau

119 Mahmud Mulyadi, *Criminal Policy: Pendekatan Integral Penal Policy dan Non Penal Policy dalam Penanggulangan Kejahatan Kekerasan*, Medan: Pustaka Bangsa Press, 2008, hlm. 65

120 Ketiga masalah pokok tersebut oleh Packer dinamai sebagai '*the three basic concepts or problems*' yakni masalah *offence, guilt*dan *punishment.* Lihat, Herbert L Parker, The *Limits of the Criminal Sanction*, Michigan: Stanford University Press, 1968, hlm.17.

121 Teguh Prasetyo, *Kriminalisasi Dalam Hukum Pidana*, Cetakan III, Bandung: Penerbit Nusa Media, 2013, hlm. 38-39.

ditanggulangi dengan hukum pidana harus merupakan peruntukan yang mendatangkan kerugian baik itu materil dan atau spiritual bagi masyarakat luas;

(3) Penggunaan hukum pidana harus pula memperhitungkan aspek *cost benefit principle*;

(4) Di samping itu, penggunaan hukum pidana harus pula memperhatikan kapasitas atau kemampuan daya kerja dari badan-badan penegak hukum negara, jangan sampai terjadi *over-belasting*.

Sanksi pidana merupakan hal yang sangat penting dalam ranah hukum pidana karena. Menurut Parker:[122]

> *"(1) The criminal sanction is indespensable. We could not, now or in the foreseeable future get along without it; (2) The criminal sanction is the best available device we have for dealing with gross and immediate harms and threats of harm (3) The criminal sanction is at once prime guarantor and prime threatener of human freedom. Used providently and humanely it is guarantor. Used indiscriminately and coercively, it is threatener".*

Dalam perkembangan teori-teori hukuman ada tiga teori[123] antara lain:

(1) Teori absolut atau teori pembalasan (*absolute theory)*;

(2) Teori relatif/teori perlindungan masyarakat/teori tujuan (*relative theory/ utilitarian theory/ social defense theory*); dan

(3) Teori gabungan/intergratif (*vreiniging theory/integrative theory*)

---

122 Harbert L. Packer,*The Limit .,op.cit.,*hlm. 364-366 . Di sisi lain, Bemmelen meyatakan bahwa sanksi pidana ibarat dua sisi tajam dari sebilah pedang. Di satu sisi sanksi pidana itu ingin melindungi hak asasi manusia dan kepentingan hukum sedang di sisi lain ia akan menyebabkan penderitaan serta menurunkan harkat dan martabat manusia. Lihat, J.M. Van Bemmelen, *Ons Straftrecht 1: Het Materiele Straftrecht Algemeen Deel*, Holland: Tjeenk Willink, Alphen aan den Rijn, 1979, hlm.15.

123 Nyoman Serikat Putra Jaya, *Relevansi Hukum Pidana Adat dalam Pembaharuan Hukum Pidana Nasional,* Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005, hlm.70.

Adapun teori hukum yang banyak mempengaruhi sistem pemidanaan di Indonesia adalah teori relatif atau yang dikenaldengan teori tujuan. Teori ini berporos pada tujuan utama pemidanaan yaitu:

(1) *Preventive*;

(2) *Deterrence*; dan

(3) *Reformative*.

Ketiga tujuan utama pemidanaan inilah yang dijadikan dasar dari teori kemasyarakatan. Namun dalam perjalanannya teori pemasyarakatan tersebut banyak juga kelemahannya karena latar belakang dan jenis kejahatan yang beragam.[124] Teori relatif inilah yang mewarnai sistem pemasyarakatan di Indonesia sebagaimana nampak dalam **UU No. 12 tahun 1995** Tentang Sistem Pemasyarakatan. Di samping itu juga dapat dilihat dalam rumusan rancangan KUHP khususnya pada **pasal 54** yang antara lain menyatakan bahwa tujuan pemidanaan adalah:

(1)Mencegah dilakukannya suatu tindak pidana dengan menegakkan norma hukum demi memberikan pengayom-an pada masyarakat;

(2)Memasyarakatkan setiap individu yang menjadi terpidana dengan mengadakan pembinaan sehingga menjadi orang yang baik dan berguna bagi masyarakat;

(3)Menyelesaikan konflik yang ditimbulkan oleh suatu tindak pidana, memulihkan keseimbangan, dan mendatangkan rasa damai dan aman dalam masyarakat;

(4)Membebaskan rasa bersalah pada diri terpidana, dan memaafkan terpidana atas peruntukan pidana yang pernah dilakukan.

---

124 Muladi dan Barda Nawawi Arief, Teori-Teori.,op.cit., hlm.17.

Pemidanaan tidak dimaksudkan untuk memberikan penderitaan dan merendahkan harkat dan martabat seseorang. Walaupun pada kenyataannya harus diakui dalam praktiknya pemidanaan dengan tujuan memperbaiki atau membina penjahat sangat sulit dilakukan tanpa adanya pendekatan secara individu kepada yang bersangkutan di samping adanya faktor-faktor lain yang sangat mempengaruhi dalam rangka pembinaan itu sendiri. Teori *relative* ini menegaskan bahwa mempidana bukanlah untuk memuaskan tuntutan absolut dari keadilan. Oleh J Andenaes, teori ini disebut sebagai The Theory of Social Defence.[125]

Teori ini menyatakan bahwa pemidanaan bukanlah untuk sekedar melakukan pembalasan kepada pribadi yang telah melakukan suatu peruntukan pidana, melainkan ia mempunyai tujuan-tujuan tertentu yang bermanfaat untuk masyarakat luas. Adanya maksud pemidanaan seperti tersebut di atas, teori ini dinamai juga sebagai teori tujuan (*utilitarian theory*). Dasar pembenaran adanya pidana menurut teori ini adalah terletak pada tujuannya. Pidana dijatuhkan bukan '*quia peccatum est*' (karena membentuk kejahatan) melainkan '*ne peccetur*' (supaya jangan melakukan kejahatan lagi).

Manajemen negara dalam hukum pidana sebenarnya merupakan pencerminan ideologi politik negara dalam fungsinya menanggulangi kejahatan. Dalam penanggulangan tersebut tujuan utamanya adalah untuk memastikan masyarakat dapat terlindungi (*social defence approach*), sehingga kesejahteraan sosial (*social welfare*) dapat tercapai. Untuk mencapai maksud dan tujuan tersebut kebijakan hukum pidana yang di susun haruslah meliputi berbagai pemikiran seperti menentukan seberapa jauh ketentuan pidana yang berlaku itu perlu diperbaharui, apa yang dapatdilakukan untuk mencegah terjadinya tindak pidana lagi dan bagaimana manajemen

---

125 Teguh Prasetyo dan Abdul Halim Barkatullah, Politik Hukum Pidana (Kajian Kebijakan Kriminalisasi dan Dekriminalisasi), Jakarta: Pustaka Belajar, 2005, hlm. 90.

pelaksanaan penegakan hukum sebaiknya dilakukan.[126]

Untuk melindungi warga masyarakatnya suatu negara hukum atau *rechtsstaat*[127] mendayagunakan hukum sebagai piranti pranata sistem sosial kemasyarakatan untuk mencapai tataran kehidupan masyarakat yang damai dan harmoni yang berkeadilan. Adapun pengertian keadilan yang dimaksud dalam konsep negara hukum Indonesia adalah adanya keadilan hukum (*legal justice*) dan juga keadilan sosial (*social justice*). Konsep *rechtsstaat* ini pertama kalinya di kemukakan oleh Plato dan kemudian pemikiran tersebut dipertegas oleh Aristoteles dengan mengatakan bahwa yang memerintah dalam suatu negara bukanlah manusia, melainkan pikiran-pikiran yang sangat adil dan jiwa kesusilaan yang menentukan baik atau buruknya suatu hukum.[128]

Secara umum, kebijakan hukum pidana tidak dapat dilepaskan dari kebijakan publik atau sosial.[153] Kebijakan hukum pidana pada dasarnya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kebijakan perlindungan sosial atau penegakan hukum. Keterpaduan di antara mereka tersebut harus terjadi hingga domain yang lebih besar sehingga kebijakan penegakan dan legislasi juga akan selaras dengan kebijakan publik.[129]

---

126 Pandangan kebijakan hukum pidana tersebut merupakan pendapat A. Mulder (1980), *Strafrechtspolitiek: Delikt en Delinkwent* dalam Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana: Perkembangan Penyusunan Konsep KUHP Baru*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011, hlm. 27

127 Philipus. M. Hadjon, Kedaulatan Rakyat, Negara Hukum dan Hak-hak Asasi Manusia, Kumpulan Tulisan dalam rangka 70 tahun Sri Soemantri Martosoewignjo, Jakarta: Media Pratama, 1996, hlm. 72

128 Aristoteles menyatakan: *"Constitutional rule in a state is closely connected, also with the requestion whether is better to be rulled by the best men or the best law, since a goverrment in accordinace with law, accordingly the supremacy of law is accepted by Aristoteles as mark of good state and not merely as an unfortunate*

129 L. Radzinowics, Adventures in Criminology, London: Routledge, 1999,

Melihat keterkaitan antara kebijakan hukum pidana dengan kebijakan-kebijakan yang lain, Ancel menyarankan perlunya kerja sama interdisipliner agar mendapatkan kebijakan hukum pidana yang realistis, humanis dan progresif.[130] Hukum pidana merupakan salah satu instrumen untuk menanggulangi kejahatan, namun hukum pidana memiliki karakteristik yang khas yang membentuknya sebagai instrumen yang paling intrusif dan represif. Hukum pidana dikonkretkan melalui operasional penegakan hukum dan administrasinya dalam kebijakan kriminal. Kebijakan ini merupakan bentuk peruntukan negara yang paling represif karena dalam pelaksanaannya, peruntukan negara tersebut tidak hanya membatasi peruntukan warga negara tetapi juga kebebasannya, bahkan juga kemudian mengganjarnya dengan pidana.[131]

Bagaimana hukum pidana dapat dirumuskan dengan baik dan memberikan pedoman bagi pembentuk undang-undang (kebijakan legislatif), kebijakan aplikasi (kebijakan yudikatif), dan pelaksanaan hukum pidana (kebijakan eksekutif) merupakan suatu keharusan yang harus diwujudkan. Dengan demikian, penggunaan kebijakan hukum pidana haruslah merupakan langkah-langkah yang dibentuk dengan konkret dan sadar. Memilih hukum pidana sebagai sarana untuk menanggulangi kejahatan harus benar-benar telah memperhitungkan semua faktor yang dapat mendukung

---

hlm. 115.

130 Perlunya kerjasama antar entitas keilmuan ini dinyatakan oleh Ancel sebagai berikut: "*Between the study of criminological factors on the one hand, and the legal technique on the other, there is room for a science which observes legislative phenomenon and for a rational art within which scholar and practitiones, criminologist and lawyes can come together, not as antogonist or in fractricidal strife, but as fellow-workers engaged in a common task, which is first and foremost to bring into effect a realistic, humane, and healthily progressive penal policy*." Lihat, Marc Ancel, *Social Defence*, *A Modern Approach to Criminal Problems*, London: Routledge & Kegan Paul, 1965, hlm. 4-5.

131 G.P. Fletcher, Basic *Concepts of Criminal Law*. New York: Oxford University Press. 1998, hlm. 25.

berfungsinya atau bekerjanya hukum pidana itu sendiri.[132]

Adapun objek studi hukum pidana materiil (*substantive criminal law*) yang membahas penentuan suatu peruntukan sebagai tindak pidana yang diancam dengan sanksi pidana tertentu dinamai dengan kriminalisasi.[133] Di samping itu, kriminalisasi juga membahas semua peruntukan tercela yang sebelumnya tidak dikualifikasikan sebagai peruntukan terlarang tetapi akhirnya dijustifikasi sebagai tindak pidana yang diancam dengan sanksi pidana.[134]

Sementara itu, menurut Soerjono Soekanto kriminalisasi merupakan tindakan dari penguasa yang menetapkan peruntukan-peruntukan masyarakat yang dianggap sebagai peruntukan yang dapat di pidana, atau menjadikan suatu peruntukan menjadi peruntukan kriminal (melalui undang-undang) dan oleh karenanya seseorang dapat dipidana.[135]Memperhatikan persepsi masyarakat mengenai patut atau tercelanya suatu peruntukan tertentu adalah hal yang perlu dilakukan dalam proses pemuntukan kebijakan kriminalisasi. Di samping itu, memperhatikan nilai-nilai hak asasi manusia juga merupakan keharusan yang yang tidak boleh diabaikan sebagai salah satu pertimbangan dalam upaya kriminalisasi atau

---

132 Arief Amrullah, *Politik Hukum Pidana: Perlindungan Korban Kejahatan di Bidang Perbankan Dalam Perspektif Bank Sebagai Pelaku (Officer)*, Edisi Revisi, Yogyakarta: Genta Publishing, 2015, hlm. 19.

133 Terkait dengan kriminalisasi ini menarik untuk disimak penegasan dari Nina Persak sebagai berikut: "*Criminalisation is, first and foremost, a political process; a process, through which the world of politics via criminal policy penetrates into the world of law – a process that can and should, nevertheless, be guided by legal principles, rules and standards. That it "should", stemsfrom the fact that the power to criminalise certain human conduct is an immense power that shapes our values, divides the population into criminals and non-criminals, limits people's liberty of action and can make (via imposing certain sanctions on certain conduct) some people's lives significantly worse*". Lihat, Agus Raharjo, *Cybercrime: Pemahaman dan Upaya Pencegahan Kejahatan Berteknologi*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2002, hlm. 54.

134 Salman Luthan, *Asas dan Kriteria Kriminalisasi*, Jurnal Hukum IUS Quia Iustum, No. 1 Vol. 16 Januari 2009, hlm. 1.

135 Soerjono Soekanto, *Kriminologi: Suatu Pengantar*, Cetakan Pertama, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1981, hlm. 62.

dekriminalisasi. Hal ini perlu dilakukan untuk menghindari terjadi nya *overcriminalization,*[136] yakni suatu kondisi tentang melimpahnya tindak kejahatan dan peruntukan-peruntukan yang dikriminalisasi. Untuk menghindari hal tersebut mendorong dilakukannya prinsip proporsionalitas dalam proses kriminalisasi adalah suatu keniscayaan yang bermanfaat.

Carok pada dasarnya adalah kejahatan[137] terhadap nyawa yang mengakibatkan meninggalnya seseorang. Kejahatan terhadap jiwa merupakan peruntukan yang sangat dilarang dan diancam dengan hukuman oleh undang-undang. Pembunuhan dapat di-kategorikan sebagai kejahatan yang tidak manusiawi yang karenanya hidup seseorang terenggut. *Carok* merupakan pembunuhan yang direncanakan (*voorbedachte rade*) karena siasat dan muslihat telah dipersiapkan secara matang sebelum tindakan keji tersebut dilakukan. Dalam hukum positif Indonesia*, carok* dengan pola *nyèlèp* dapat direspon dengan **pasal 340 KUHP** dan **Pasal 338** bila pembunuhan yang disengaja tersebut tidak ada unsur perencanaannya.

Apa yang dimaksudkan oleh amar **pasal 340 KUHP** adalah

136 Sejalan dengan kekhawatiran terjadinya fenomena overcriminalization ini, menarik untuk menyimak apa yang telah disampaikan oleh Douglas Husak bahwa: "*Overcriminalization often causes substantial injustice even to persons who deserve some degree of punishment for their behavior. An adequate theory of criminalization should include a principle of proportionality, according to which the severity of the sentence should be a function of the seriousness of the crime. Injustice occurs when punishments are disproportionate, exceeding what the offender deserves. I claim that overcriminalization frequently produces disproportionate punishments, although this contention will be more difficult to substantiate. No one should profess to know how to anchor a penalty scale how to assign the precise quantum of punishment deserved by particularoffenders who commitgivenoffenses such as larceny or rape. Perhaps for this reason, except when the death penalty is at stake, courts have all but abandoned attempts to preclude excessive punishments by applying a principle of proportionality.*" Lihat, Douglas Husak, *Overcriminalization: The Limit of the Criminal Law,* New York: Oxford University Press, 2008, hlm. 14.

137 Kejahatan pada dasarnya adalah suatu tindakan yang jahat dan anti sosial yang merugikan, tidak pantas serta tidak dapat dibiarkan yang dapat menimbulkan kegoncangan dalam masyarakat. Lihat, B. Simanjutak, *Pengantar Kriminologi dan Patologi Sosial*, Bandung: Tarsito, 1981, hlm. 71.

bahwa pelaksanaan pembunuhan tersebut ditangguhkan setelah niat itu ada. Penangguhan membunuh sengaja dilakukan untuk mempersiapkan diri dan demi strategi yang matang. Adapun unsur dengan rencana ini setidak tidaknya mengandung tiga unsur yaitu: (1) memutuskan kehendak dalam suasana yang tenang; (2) Ada jeda waktu yang cukup sejak niat itu ada sampai pelaksanaan kehendak; dan (3) Pelaksanaan peruntukan dalam suasana yang tenang.[138]

Adapun *carok* dengan pola *ngongghai* dan *ghu'tegghu' sabbhu'* serta berkelai secara terbuka antara satu lawan satu (duel) sepatut nya dikenakan dengan **pasal 184** ayat (2) atau ayat (3) KUHP. Pasal ini mengandung ketentuan bahwa perkelahian tersebut dilakukan dengan cara teratur dan disertai dengan adanya tantangan terlebih dahulu, juga dengan adanya kesepakatan tempat waktu dan saksi serta senjata yang digunakan. [139]

---

138 Yerrico Kasworo, *Pembunuhan dengan Rencana dan Pasal 340 KUHP*, RechtsVinding Online,September 2016,hlm. 4

139 Dalam KUHP ada pasal khusus yang mengatur tentang '*duel*' yakni **Pasal 182-186** (Bab VI) setelah Bab yang mengatur Bab kejahatan terhadap ketertiban umum dan bukan diletakkan pada Bab setelah Bab penganiayaan atau Bab yang mengatur tentang pembunuhan. S.R Sianturi berpendapat bahwa kejahatan 'duel' lebih cenderung bersifat kejahatan terhadap ketertiban umum daripada sifat kejahatan pembunuhan atau penganiayaan. Namun Prof. Moeljatno memandang tak perlu lagi pasal-pasal itu sesuai dengan **Pasal V UU No. 1 Tahun 1946** tentang Peraturan Hukum Pidana. Sebagai konsekuensi logisnya KUHP versi Moeljatno (1994) tak memuat lagi rumusan pasal-pasal tentang duel tersebut. Ketika membahas **Pasal 182**, KUHP Moeljatno hanya tertulis kalimat "Dipandang tidak perlu. Lihat **Pasal V Undang-Undang 1946 No. 1**".Pasal V yang dimaksud Moeljatno adalah Pasal 5 UU No. 1 Tahun 1946 yang berbunyi: "*Peraturan hukum pidana, yang seluruhnya atau sebagian sekarang tidak dapat dijalankan, atau bertentangan dengan kedudukan Republik Indonesia sebagai negara merdeka, atau tidak mempunyai arti lagi, harus dianggap seluruhnya atau sebagian sementara tidak berlaku*". Jika dilihat dari 68 item atau bagian KUHP yang berubah menurut **UU No. 1 Tahun 1946**, tak ada sama sekali menyinggung **Pasal 182-186 KUHP**. Sementara itu KUHP versi R. Soesilo (1994: 151-153) masih mencantumkannya dan menyebut Bab VI KUHP itu sebagai 'perkelahian satu lawan satu' disertai sejumlah catatan/ anotasi. UU tidak memberikan definisi 'berkelahi satu lawan satu'. Soesilo menulis bahwa menurut pengertian umum, berkelahi satu lawan satu adalah perkelahian dua orang dengan teratur didahului dengan tantangan. Selain itu, tempat, waktu,

Di samping itu akibat dari *carok* yang merupakan bentuk penganiayaan (tindak pidana terhadap tubuh) dapat pula di respon dengan ketentuan tentang kejahatan penganiayaan (berat) yakni **Pasal 351, 353, 354 dan 355 KUHP**. Pengaturan kejahatan terhadap tubuh ini ditujukan untuk melindungi kepentingan hukum atas tubuh atau bagian tubuh dari peruntukan-peruntukan berupa penyerangan yang mengakibatkan rasa sakit atau luka yang dapat menimbulkan kematian.

Mengenai penyelesaian persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam terhadap wanita oleh negara diselesaikan dengan sanksi pidana yang di respon dengan **pasal 281 s/d 299 KUHP** (kejahatan yang berhubungan dengan kesusilaan). Adapun persoalan-persoalan yang lain seperti: sengketa sumber daya alam, perendahan terhadap agama dan pencurian harta kekayaan semuanya telah diatur oleh Negara dalam KUHP.

Setiap orang yang melakukan tindak pidana atau melawan hukum patut mempertanggungjawabkan peruntukan sesuai dengan kesalahannya sebagaimana telah dirumuskan dalam undang-undang.[140] Inilah yang disebut dengan pertanggunganjawaban pidana. Pertanggungjawaban pidana menurut hukum pidana pada dasarnya merupakan kemampuan bertanggung jawab dari seseorang terhadap kesalahan yang telah diperuntuk.

Ada dua unsur dalam kaitannya dengan pertanggungan-

---

senjata yang dipakai, dan siapa saksi-saksinya ditentukan. Jika syarat-syarat tidak terpenuhi, perkelahian tak masuk kualifikasi 'duel'. Menurut Soesilo, Pasal 184 dan Pasal 185 KUHP mengancam hukuman kepada orang yang melakukan perkelahian satu lawan satu, Adapun Pasal 186 mengancam hukuman kepada para saksi duel yang beruntuk kecurangan.Demikian pula KUHP versi R. Soenarto Soerodibroto. Dalam bukunya KUHP dan KUHAP (2011), Soenarto masih mencantumkan pasal-pasal duel tersebut, disertai contoh yurisprudensi khusus untuk **Pasal 184**. Lihat, hukumonline.com.htm diakses pada 30 Januari 2018.

140 Andi Hamzah, *Asas-asas Hukum Pidana,* Jakarta: Rineka Cipta, 2008, hlm. 12

jawaban pidana ini, yakni:

(1) Kemampuan bertanggung atas resiko yuridis yang muncul sebagai akibat tindak pidana yang telah dilakukannya yang di dalamnya menyangkut *intellectual factor* dan *volitional factor*; dan

(2) Kesalahan sebagai akibat dari kesengajaan, kelalaian, atau kealpaan. Pelaku tindak pidana tidak dapat dikenakan per-tanggungjawaban pidana terhadap peruntukan pidana yang telah dilakukan apabila terdapat alasan-alasan pemaaf (kesalahannya ditiadakan) dan alasan pembenar (sifat melawan hukumnya ditiadakan) yang ditentukan dalam KUHP.

Adapun alasan pemaaf/kesalahannya ditiadakan apabila:

(1) Jiwanya cacat atau terganggu karena penyakit (**Pasal 44 KUHP**);

(2) Pengaruh daya paksa (**Pasal 48 KUHP**);

(3) Pembelaan terpaksa karena serangan (**Pasal 49 KUHP**);

(4) Perintah jabatan karena wewenang (**Pasal 51 KUHP**).

Adapun alasan-alasan pembenar atau peniadaan sifat melawan hukum dapat dimungkinkan apabila:

(1) Keadaan darurat (**Pasal 48 KUHP**);

(2) Terpaksa melakukan pembelaan karena serangan terhadap diri sendiri maupun orang lain terhadap kehormatan kesusilaan, atau harta benda sendiri atau orang lain (**Pasal 49 KUHP**);

(3) Peruntukan yang dilaksanakan menurut ketentuan undang-undang (**Pasal 50 KUHP**); dan

(4) Peruntukan yang dilaksanakan menurut perintah jabatan oleh penguasa yang berwenang (**pasal 51 KUHP**).

Dengan demikian seseorang dapat dipidana akibat dari peruntukan melawan hukum yang telah dilakukan apabila yang bersangkutan memenuhi syarat-syarat sebagai berikut :

(1) Melakukan peruntukan pidana;

(2) Mampu bertanggung jawab;

(3) Dengan sengaja (*dolus directus* dan *dolus eventualis*) atau kealpaan; dan

(4) Tidak adanya alasan pemaaf.

Secara umum fungsi hukum pidana (sebagaimana cabang ilmu hukum yang lain) adalah mengatur hidup kemasyarakatan demi terpeliharanya ketertiban umum, serta melindungi masyarakat dari kejahatan. Adapun secara khusus berfungsi untuk melindungi kepentingan hukum terhadap peruntukan yang hendak memperkosanya (*rechtsguterschutz*) dengan sanksi berupa pidana. Manusia dalam interaksi sosialnya terkadang mengalami gesekan atau pertentangan antara satu dengan lainnya. Tak jarang gesekan dan pertentangan yang timbul dapat mendatangkan kerugian baik moril maupun maupun materiil. Di sinilah hukum (*i.e*. hukum pidana) hadir untuk memberikan aturan-aturan atau ketentuan-ketentuan yang membatasi peruntukan individu sehingga yang bersangkutan tidak merugikan kepentingan orang lain.

Carok dalam Perspektif Hukum Pidana Negara (HPN) dan Hukum Pidana Islam (HPI)

Carok adalah pembunuhan yang disengaja. Berkaitan dengan pembunuhan yang disengaja, baik HPN (KUHP) maupun HPI memiliki kesamaan persepsi. Namun ada hal yang membedakan pada keduanya. Dalam HPI berlaku *qhishash* atau *diyat*, adapun dalam KUHP(misalnya **pasal 338 KUHP**) lebih mengutamakan

pidana penjara bagi pelaku pembunuhan.

Menurut HPI, *carok* tergolong pembunuhan sengaja. Sebagai pembunuhan sengaja, *carok* jelas dan tegas sangat dilarang karena alasan-alasan sebagai berikut:

(1) Yang dibunuh adalah manusia yang terpelihara darahnya (*ma'sum addam*);

(2) Peruntukan kejahatan tersebut mengakibatkan kematian seseorang melalui peruntukan penganiayaan, perlukaan, penyembelihan, pemutilasian dan sebagainya;

(3) Adanya niat yang bertujuan menghilangkan nyawa seseorang. Di samping itu, sudah barang tentu dalam praktik *carok* terdapat unsur kesengajaan sebagai akibat dari adanya permusuhan.

Membunuh manusia[141] menurut HPI jelas merupakan peruntukan yang sangat dilarang karena melanggar hukum syari'ah. Dalam pengertian sebagai syari'ah, hukum Islam bersifat mutlak atau absolut, serta tidak akan berubah. Syari'ah Islam merupakan hukum yang wajib dilaksanakan oleh setiap pribadi muslim karena hal itu merupakan bagian dari ibadah kepada Allah. Ketentuan-ketentuan hukum dalam syari'ah seharusnya disikapi dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari bagi semua umat muslim.[142]

Di dalam agama Islam pembunuhan[143] dapat digolongkan

---

141 Dalam persepsi etika yang sangat fundamental perilaku membunuh manusia merupakan tindakan yang sudah dipastikan salah. Namun larangan membunuh tidak merupakan suatu larangan yang absolut. Lihat K. Bertens, *Keprihatinan Moral*, Jogyakarta: Kanisius , 2003, hlm. 14.

142 Djazuli, *Fiqih Jinayah Upaya Menaggulangi Kejahatan Dalam Dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, hlm. 149.

143 Menurut Jumhur Fuqaha' khususnya bagi mazhab Asy-syafi'iyah dan Al-Hanabilah menyatakan bahwa pembunuhan menurut hukum Islam itu dibagi tiga yaitu: (1) Pembunuhan yang disengaja, yakni pembunuhan yang memang disertai dengan niat untuk membunuh korban dengan benda yang khusus untuk membunuh dan benda yang umumnya digunakan untuk membunuh; (2) Pembunuhan mirip disengaja menurut mazhab Asy-syafi'iyah dan Al-Hanabilah

sebagai dosa yang sangat besar karena menghilangkan nyawa seseorang (pembunuhan) dalam Islam secara tegas sangat dilarang. Allah melalui Al-Qur'an telah melarang manusia untuk membunuh sesamanya.[144] Penghilangan nyawa seseorang di dalam hukum Islam diatur dalam *kitabun jinayah*[145] (hukum yang mengatur pembunuhan). *Jinayah* adalah semua tindakan yang berpotensi dapat menghilangkan nyawa seseorang atau mengancam keselamatan seseorang yang dapat mengakibatkan kematian.[146] Pelarangan melakukan pembunuhan ini telah diatur dalam Al-Qur'an, Hadits serta *Ijtihad* ulama yang berdasar pada Al-Qur'an dan Hadits juga.

Dalam HPI, kejahatan menghilangkan nyawa orang dan pelukaan terhadap anggota badan seseorang, kepada pelakunya di-

---

adalah pembunuhan yang bertujuan untuk menyerang korban karena permusuhan di antara mereka, namun dengan menggunakan alat yang secara umum tidak lazim digunakan untuk membunuh, seperti batu, tangan, cambuk atau tongkat. Sementara itu, mazhab Al-Hanafiyah sendiri mendefinisikan pembunuhan ini sebagai upaya penyerangan dengan sengaja kepada korban bukan dengan menggunakan senjata dan juga bukan dengan alat yang dapat dianggap sebagai senjata. Adapun mazhab Al-Malikiyah tidak memberikan definisi tentang pembunuhan *sibhul 'amdi* ini; (3) Pembunuhan salah adalah pembunuhan yang terjadi tanpa maksud untuk melakukannya, dan juga tidak dengan target tertentu atau tanpa salah satunya. Adapun contoh kasusnya adalah: (a) seseorang iseng melempar kerikil kecil ke sembarang arah, tanpa bermaksud untuk melempar seseorang. Namun ternyata kerikil itu mengenai pengendara sepeda motor, lalu oleng, terjatuh dan meninggal dunia (tidak bermasud membunuh); (b) seseorang memang berniat melempar benda yang bukan termasuk benda yang umumnya dapat digunakan untuk membunuh ke arah korban yang sedang mengendarai motor, namun lemparan kerikil tersebut mengakibatkan kematiannya (berniat kepada sasaran tertentu tanpa dengan niat membunuh); (c) Berniat menembak mati teroris namun mengenai seseorang yang tidak bersalah (berniat membunuh namun salah sasaran).

144 Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009, hlm. 24.

145 *Jinayah* artinya peruntukan yang dilarang *syara*' baik hal tersebut berkenaan dengan jiwa, harta atau lainnya. Lihat, Abd. Qodir 'Audah, *al-Tasyri' Al-jina'i al-Islami* dalam Makhrus Munajat, *Pengaturan Tindak Pidana dalam Islam Berdasarkan Teori Maqasid Al-Syari'ah,* jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 45, No. 1, 2011, hlm. 1105.

146 Wahbah Zauhaili, *Figh Imam Syafi'i , Al-Fiqhu Asy-Syafi'i Al-Muyassar,* Jilid 3, Edisi Indonesia, Jakarta Timur: Almahira, 2010, hlm. 151.

ancam dengan hukuman *qishaash*[147](hukuman mati) atau *diyat* (ganti rugi). Adapun yang tergolong dalam kelompok *jarimah qishaash-diyat* dalam HPI adalah:[148]

(1) Pembunuhan dengan sengaja;

(2) Pembunuhan semi sengaja;[149]

(3) Menyebabkan matinya orang karena kealpaan atau kesalahan;

(4) Penganiayaan dengan sengaja; dan

(5) Menyebabkan orang luka karena kealpaan atau kesalahan. Adapun ayat Al-Qur'an yang berkenaan dengan delik pembunuhan ini termaktub dalam surat **Al-Baqarah ayat** ﻟﻌﻠﻜﻢ ﺗﺘﻘﻮﻥ yang artinya sebagai berikut:

"Hai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu qishaash dalam pembunuhan, merdeka dengan merdeka, budak dengan budak, dan wanita dengan wanita, barang siapa dimaafkan atas qishaash oleh saudaranya maka hendaklah ia mengikuti kebaikan dengan cara membayar diyat dengan cara yang baik, yang demikian itu keringanan dari Allah dan rahmat dan barang siapa yang melampaui batas setelah itu, maka siksa Allah amat pedih. Bagimu ada hukum qishaash untuk kelangsungan hidup bagi orang yang berakal supaya menjadi orang yang bertaqwa."

Adapun hikmah dari hukuman *qishaash dan diyat* adalah terjaminnya keberlangsungan kehidupan manusia di dunia ini. Karena argumentasi itulah Islam menghukum orang yang membunuh

147 *Qishaash* artinya memberi pembalasan yang setimpal. Hukum *qishaash* akan gugur bila yang membunuh mendapat pemaafan dari ahli waris yang terbunuh dengan membayar *diyat* (ganti rugi). Pembayaran diyat harus dilakukan dengan cara yang wajar (tidak tergesa-gesa minta kepada yang membunuh), dan bagi yang membunuh atau keluarganya harus membayar *diyat* dengan cara yang baik pula (tidak dengan ditunda–tunda atau dihutang).

148 Ahmad Wardi Muslich, *Hukum Pidana Islam,* Jakarta: Sinar Grafika, 2005, hlm. 35.

149 Peruntukan yang dilakukan oleh seseorang dengan sengaja tetapi tidak ada niat dalam diri pela ku untuk membunuh korban. Adapun unsur-unsur yang terdapat dalam pembunuhan semi sengaja adalah adanya peruntukan dari pelaku yang mengakibatkan kematian, adanya kesengajaan dalam melakukan peruntukan, kematian adalah akibat peruntukan pelaku. *Ibid*., 142.

orang lain dan peruntukan tersebut digolongkan sebagai dosa yang sangat besar. Hukuman tersebut pada hakikatnya merupakan upaya preventif agar supaya manusia tidak dengan mudah saling membunuh antar sesamanya. Bila ini terjadi tentunya hal tersebut mengakibatkan ketakutan dalam hidup bermasyarakat.

Hikmah adanya *qishaash* dengan hukuman mati semata-mata untuk menegakkan keadilan di masyarakat. Adapun hikmah daripada *diyat* (denda) dengan harta adalah untuk kepentingan kedua belah pihak. Dari sisi si pembunuh, dengan membayar denda kepada keluarga terbunuh yang bersangkutan memiliki kesempatan hidup untuk bertobat. Adapun bagi keluarga yang terbunuh, adanya denda yang dibayarkan kepada ahli waris akan memperingan beban keberlangsungan hidupnya setidak-tidaknya secara ekonomi.

Adapun konsep *qishaash* sebagaimana telah termaktub dalam surat **Al-Baqarah ayat 178-179** harus dipahami sebagai hukuman balasan terhadap pelaku pembunuhan yang disengaja. Oleh karena itulah hukum yang terkandung dalam surat tersebut semestinya ditafsirkan sebagai *qishaash* yang bersifat umum. Adapun ketentuan hukum yang termaktub dalam surat **An-Nisa ayat 92** mengenai pembunuhan karena kesalahan merupakan pengeculian dari pembunuhan yang disengaja sebagaimana disebutkan dalam surat **Al-Baqarah ayat 178**. Berdasarkan argumentasi di atas, ayat tersebut kandungan hukumnya masih bersifat mutlak belum *muqayad*, dan belum bersifat *mubayyan*, yakni pembunuhan yang disengaja.[150] HPI digunakan sebagai alat bantu analisis untuk menguak informasi apakah peruntukan menganiaya dan membunuh seseorang dalam praktik *carok* pada masyarakat Madura itu dibenarkan oleh HPI.

---

150 Haliman, *Hukum Pidana Islam Menurut Ajaran Ahli Sunah wal Jamaah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1968, hlm. 201.

Membangun Budaya Hukum Pancasila

Bagi bangsa Indonesia Pancasila telah disepakati sebagai *core of philosophy* yang merupakan *local genius* dan *local wisdom.*[151]Posisi Pancasila yang sedemikian strategisnya inilah yang menegaskan sebagai *grundnorm* atau *basic norm*[152](norma tertinggi) bagi bangsa Indonesia. Pancasila adalah asas norma yang sekaligus menjadi sumber bagi semua asas hukum, norma hukum, dan hukum yang berlaku di Indonesia.[153] Karena itulah bagi bangsa Indonesia, Pancasila berfungsi sebagai persepsi hidup, ideologi bangsa dan juga sebagai dasar negara.

Sementara itu, Hans Kelsen menandaskan bahwa *grundnorm* pada dasarnya tidak berubah-ubah. *Grundnorm* adalah kaidah-kaidah yang paling fundamental tentang kehidupan manusia di mana di bawah norma dasar tersebut dibentuklah kaidah-kaidah hukum lain yang lebih konkret dan lebih khusus. Biasanya norma dasar yang berlaku dalam suatu negara ditulis dalam konstitusi.[154]

Adapun Pancasila menurut persepsi Notonagoro[155] merupakan pokok kaidah yang sangat fundamental dari suatu negara yang berdaulat (*staatsfundamentalnorm*)[156]yang mempunyai kekuatan

151 Bandingkan persoalan *local genius* ini dengan pendapatnya FX. Adji Samekto, *Kajian Studi Hukum Kritis: Implikasi Yuridis "Ketidak-Ilmiahan" Pengetahuan Tradisional dalam Pengelolaan Keanekaragama,n Hayati:*, *Jurnal Hukum Pro Justitia* Tahun XIII No. 1 Januari 2005 FH Unpar Bandung, hlm. 1-7.

152 Hans Kelsen menyatakan bahwa *"basic norm is as the source of validity and as the source of unity of legal systems"*.

153 Pendapat Paton, sebagaimana dikutip oleh Moempoeni Moelatingsih, *Pidato Pengukuhan guru Besar Hukum Tata Negara pada Fakultas Hukum Undip*, Semarang: 16 Desember 2003, hlm. 14-16.

154 Munir Fuady, *Teori-Teori Besar (Grand Theory) dalam Hukum,* Jakarta: Kencana, 2013, hlm. 138. Bandingkan, Teguh Prasetyo dan Aric Purnomosidi, *Membangun hukum Berdasarkan Pancasila*, Bandung, Nusa Media, 2014, hlm. 36.

155 Notonagoro dalam As'ad Said Ali, *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*, cetakan ketiga, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2010, hlm. 62.

156 *Staatsfundamentalnorm* atau norma fundamental negara adalah konsep yang diperkenalkan oleh Hans Nawiasky yang menyatakan bahwa *grundnorm* yang digunakan untuk hukum dasar atau konstitusi itu masih dapat berubah-ubah.

sebagai *groundnorm.*[157] Pancasila yang ada di dalam pembukaan **UUD 1945** merupakan bagian dari *staatsfundamentalnorm*.[158]

Sebagai kaidah-kaidah yang fundamental, aktualisasi nilai-nilai Pancasila secara subjektif dan objektif dalam kehidupan masyarakat Indonesia harus terwujudkan. Aktualisasi pelaksanaan nilai-nilai Pancasila subjektif pada hakikatnya merupakan aktualisasi nilai-nilai Pancasila oleh setiap individu yang mengaku sebagai orang Indonesia. Aktualisasi nilai-nilai Pancasila yang subjektif sangat berhubungan dengan kesadaran, ketaatan setiap individu sebagai anggota masyarakat untuk merealisasikan nilai-nilai Pancasila secara praksis.

Para pendiri republik ini dahulu berkeyakinan bahwa dalam upaya membenahi negeri dan masyarakat Indonesia adalah dengan jalan membangun dan menanamkan nilai-nilai moral luhur (etika adab) seperti yang tersirat dalam sila-sila Pancasila. Moral luhur tersebut senantiasa berdampak pada perilaku setiap individu yang mengaku sebagai bangsa Indonesia.

Upaya membangun etika adab (*civil ethics*) dalam masyarakat merupakan *common platform* yang telah menjadi komitmen bangsa yang dilakukan dengan semangat kebersamaan. Etika adab dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara ini senantiasa harus bersumber pada Pancasila. Hal ini sangat perlu dan penting sebagai prasyarat pokok dalam rangka mewujudkan negara hukum yang berkeadilan, negara demokratis yang berkeadaban, yang ditujukan untuk mewujudkan negara kesejahteraan yang berkemakmuran. Moral bermasyarakat berdasarkan pada Pancasila inilah yang menjadi sumber dari budaya hukum.

Dalam upaya membangun budaya hukum suatu masyarakat perlu untuk diperhatikan konsep hukum pembangunan yang dikemukakan oleh Mochtar Kusumaatmadja. Di dalam konsepnya Mochtar menyatakan, ketertiban dan keteraturan dalam usaha

---

Atas argumentasi inilah Nawiasky menggunakan istilah *staatsfundamentalnorm*, yakni norma yang tidak dapat diubah dan yang berkedudukan lebih tinggi dari *grundnorm*. Lihat, Anthon F Sutanto, *Ilmu Hukum Non Sistematik (Fondasi Filsafat Pengembangan Ilmu Hukum Indonesia),*Yogyakarta: Genta Publising,*2010,* hlm. 78.

157 *Groundnorm* atau norma dasar adalah konsep yang dicetuskan oleh Hans Kelsen. *General Theory of Law and State,* New York, Russel & Russel, 1961. hlm.125.

158 Moh. Mahfud MD, *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi,* Jakarta: Rajawali Press, 2012, hlm. 54.

pembangunan dan pembaharuan memang diinginkan, bahkan mutlak diperlukan. Konsep hukum pembangunan ini dikembangkan oleh Mochtar dengan memakai kerangka acuan pada persepsi hidup bangsa Indonesia yang berdasarkan asas Pancasila. Teori hukum ini memberikan dasar fungsi hukum sebagai sarana pembaharuan masyarakat[159] dan hukum sebagai suatu sistem yang dibutuhkan oleh bangsa Indonesia.[160]

Pemikiran Mochtar ini sebenarnya merupakan sebuah konsep pembinaan hukum yang diadaptasi dari teori Roscoe Pound[161]*"law as a tool of social engineering"*[162]yang berkembang di Amerika Serikat. Ajaran Roscoe Pound tersebut menegaskan bahwa tugas hukum adalah sebagai alat untuk melakukan rekayasa sosial demi kepentingan hidup bersama.[163] Teori ini sebagai bagian dari filsafat hukum *sociological jurisprudence*.[164] Dengan fungsinya seperti

159 Fungsi hukum sebagai sarana pembaharuan masyarakat *(law as a tool of social engineering)* sebenarnya masih sesuai untuk disatukan ke dalam sistem pembangunan hukum nasional kita saat ini. Dalam upaya penerapannya, pemberdayaan birokrasi *(beureuratic engineering)* yang mengedepankan konsep panutan atau kepemimpinan dirasa perlu untuk juga dilaksanakan. Dengan demikian fungsi hukum sebagai sarana pembaharuan dapat menciptakan harmonisasi antara elemen birokrasi dan masyarakat. Dengan demikian menurut Mochtar Kusumaatmaja, fungsi hukum adalah sebagai sarana bukan alat (*tools*) saja agar pembangunan dapat dilaksanakan dengan tertib dan teratur. Lihat, Romli Atmasasmita, *Teori Hukum Integratif: Rekonstruksi Teori Hukum Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2012, hlm. 72.

160 Lili Rasjidi dan Ida Bagus Wiyasa Putra, *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, Bandung: CV. Mandar Maju, 2003, hlm. 5.

161 Roscoe Pound mengembangkan teori kepentingan sosial (*social intersest*) yang dituangkan dalam karyanya "*A theory of Social Interest*", dan inilah pemikiran embrional yang menelorkan konsepnya tentang "*law as a social engineering*". Kemudian teori ini di adopsi oleh Muchtar Kusumaatmaja yang mengembangkan teori ini di Indonesia, yang menyatakan bahwa hukum bukanlah semata-mata hanya sebagai alat perekayasa sosial namun juga sebagai piranti pemelihara ketertiban sosial atau yang dikenal dengan Teori Hukum Pembangunan. Lihat, Mochtar Kusumaatmadja dalam B Hestu C Handoyo, *Prinsip-prinsip Legal Drafting & Disain Naskah Akademik*, Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka (edisi revisi), 2011, hlm. 47.

162 FX. Adji Samekto, *Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Bandar Lampung: Indepth Publishing, 2013, hlm. 70.

163 *Ibid*., hlm. 71.

164 *Sociological jurisprudence* juga sebagai teori hukum yang menelaah hukum tidak hanya sebatas pada telaah tentang peraturan tetapi juga mengkaji

itu maka hukum senantiasa ditempatkan didepan perilaku manusia, yakni mengarahkan perilaku masyarakat ke arah kemajuan.[165]

Ajaran *social engineering*, hukum berorientasi pada pembangunan yang digunakan oleh *agent of development. Agent of development* yang dapat membentuk hukum sebagai sarana pembangunan dalam rangka *law as a tool of social engineering* adalah:

(1) Legistalor melalui legislasi (peraturan perundang-undangan), dan

(2) Badan yudisial (peradilan) melalui yurisprudensi.[166]

Apabila hukum merupakan suatu *social control* dan sekaligus dapat dijadikan sebagai *agent of social change*, maka hukum seharusnya memuat prinsip, konsep atau aturan, standar tingkah laku, doktrin, dan etika, serta semua yang dilakoni oleh individu dalam usaha memuaskan kebutuhan dan kepentingannya.[167]

Hukum sebagai sarana *social engineering* ini akan menghadapi masalah jika terjadi apa yang dinamakan oleh Gunar Myrdal sebagai *soft development*, dimana hukum yang dibentuk oleh negara ternyata

---

dampak dari dan bekerjanya hukum. Teori ini menyatakan bahwa fungsi hukum tidak hanya sebagai alat kontrol sosial *(social control)* saja akan tetapi juga berfungsi sebagai sarana rekayasa dan pembaharuan sosial *(law as a tool of social engineering). Sociological jurisprudence* menggunakan perspektif sosiologis dalam memahami hukum. Teori ini mempelajari hubungan timbal balik antara pengaruh hukum dan masyarakat.

Sementara itu ilmuwan hukum menggolongkan *social jurisprudence* sebagai cabang ilmu hukum dengan memberikan padanan istilah dalam bahasa indonesia sebagai ilmu hukum sosiologi yang membedakan dengan *sociology of law* (sosiologi hukum) yang merupakan cabang ilmu sosiologi. Lihat, Teguh Prasetyo dan Abdul Halim Barkatullah, *Ilmu.,op.cit.,* hlm. 123. Adapun Zainuddin Ali menambahkan bahwa hukum *sosiological jurisprudence* mempunyai cara pendekatan yang bermula dari hukum ke masyarakat, sedang sosiologi hukum sebaliknya, yaitu pendekatan dari masyarakat ke hukum. Lihat, Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum (Cetakan 6),*Jakarta: Sinar Grafika, 2014, hlm. 61

165 I Dewa Gede Atmaja, *Filsafat Hukum*, Malang: Setara Press, 2013, hlm. 163.

166 *Ibid*., hlm. 163-164.

167 Zainuddin Ali, *Filsafat.,* o*p. cit*., hlm. 92.

tidak efektif. Gejala-gejala semacam ini akan timbul, jika ada faktor-faktor tertentu yang menjadi halangan. Faktor-faktor tersebut dapat berasal dari pembentuk hukum, penegak hukum, para pencari keadilan (*justiniabelen*), maupun golongan-golongan lain di dalam masyarakat.[168]

Faktor-faktor itulah yang harus diidentifikasi karena merupakan kelemahan yang terjadi. Kalau hukum merupakan sarana yang dipilih untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut, maka prosesnya tidak hanya berhenti pada pemilihan hukum sebagai sarana saja. Pengetahuan yang mantap tentang sifat hakikat hukum juga perlu diketahui. Sebab, sarana yang ada akan membatasi pencapaian tujuan, Adapun tujuan itu sendiri menentukan sarana-sarana manakah yang tepat untuk dipergunakan.[169] Teori Roscoe Pound ini kemudian oleh Mochtar dipadukan dengan persepsi Herold D. Laswell dan Myres S. Mc Dougal *(policy approach)* serta menyesuaikannya dengan kondisi di Indonesia.[170] Dalam konteks keindonesiaan, Mochtar Kusumaatmadja kemudian menambahkan adanya kegunaan praktis dari hukum yakni untuk pembangunan.

Dengan maksud adanya kegunaan praktis untuk pembangunan inilah, Mochtar Kusumaatmadja memodifikasi pengertian hukum sebagai alat *(as a tool)* menjadi hukum sebagai sarana *(as an instrument)* untuk membangun masyarakat. Hal ini mengandung pemahaman bahwa ketertiban dan keteraturan sosial mutlak diperlukan dalam usaha pembangunan dan pembaharuan. Selain itu, hukum dalam arti norma diharapkan dapat mengarahkan kegiatan manusia kearah yang dikehendaki oleh pembangunan dan pembaharuan yang dituju.[171] Dalam perkembangannya konsep

---

168 Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo, 1988, hlm. 118-119.

169 *Ibid*, hlm. 119.

170 Shidarta, *Karakteristik Penalaran Hukum dalam Konteks Keindonesiaan*, Jakarta: CV Utomo, 2006, hlm. 411.

171 Mochtar Kusumaatmadja mengatakan bahwa Hukum merupakan

hukum pembangunan ini diberi nama oleh para murid-murid Mochtar sebagai Teori Hukum Pembangunan.[172]

Adapun yang menarik dari persepsi Mochtar Kusumaatmadja ini adalah, bahwa tujuan pokok daripada hukum adalah demi terciptanya ketertiban yang dijadikan syarat utama terwujudnya keteraturan sosial. Di samping itu, hukum diharapkan mampu memberikan terwujudnya ketertiban bagi masyarakat luas. Selanjutnya untuk mencapai ketertiban tersebut perlu diusahakan terwujudnya kepastian hukum dalam masyarakat.

Lebih jauh, Mochtar Kusumaatmadja juga memberikan definisi hukum dalam pengertian yang lebih luas. Menurutnya, hukum tidak saja merupakan keseluruhan asas-asas dan kaidah-kaidah yang mengatur kehidupan manusia dalam masyarakat, melainkan juga meliputi lembaga-lembaga dan proses-proses yang mewujudkan berlakunya kaidah-kaidah itu dalam kenyataan.[173] Hukum dalam arti norma diharapkan dapat mengarahkan kegiatan manusia ke arah yang dikehendaki oleh pembangunan dan pembaharuan tersebut. Oleh karena itu, maka diperlukan suatu sarana berupa peraturan hukum yang berbentuk tertulis, sesuai

---

suatu alat untuk memelihara ketertiban dalam masyarakat. Mengingat fungsinya sifat hukum, pada dasarnya adalah konservatif artinya, hukum bersifat memelihara dan mempertahankan yang telah tercapai. Fungsi demikian diperlukan dalam setiap masyarakat, termasuk masyarakat yang sedang membangun, karena di sini pun ada hasil-hasil yang harus dipelihara, dilindungi dan diamankan. Akan tetapi, masyarakat yang sedang membangun, yang dalam definisi kita berarti masyarakat yang sedang berubah cepat, hukum tidak cukup memiliki memiliki fungsi demikian saja. Ia juga harus dapat membantu proses perubahan masyarakat itu. Persepsi yang kolot tentang hukum yang menitikberatkan fungsi pemeliharaan ketertiban dalam arti statis, dan menekankan sifat konservatif dari hukum, menganggap bahwa hukum tidak dapat memainkan suatu peranan yang berarti dalam proses pembaharuan. Lihat, Mochtar Kusumaatmadja, *Fungsi dan Perkembangan Hukum dalam Pembangunan Nasional*, Bandung: Penerbit Bina Cipta, 1970, hlm. 2-3.

172 Otje Salman, *Ikhtisar Filsafat Hukum*, Bandung: Penerbit Armico, 1987, hlm. 17.

173 Mochtar Kusumaatmadja, *Pembinaan Hukum dalam Rangka Pembangunan Nasional*, Bandung: Penerbit Bina Cipta, 1986, hlm. 11.

dengan hukum yang hidup di masyarakat.

Budaya hukum masyarakat kadang diberikan batasan yang sama dengan kesadaran hukum.[174] Namun kesadaran hukum berbeda dengan perasaan hukum. Perasaan hukum merupakan produk penilaian masyarakat secara spontan yang tentu saja bersifat subjektif. Adapun kesadaran hukum lebih merupakan hasil pemikiran, penalaran dan argumentasi yang dibentuk oleh para ahli, khususnya ahli hukum.

Kesadaran hukum adalah abstraksi (para ahli) mengenai perasaan hukum dari para subjek hukum. Dalam konteks pembicaraan tentang sistem hukum, tentu saja yang dimaksud dengan budaya hukum masyarakat ini adalah kesadaran hukum dari subjek-subjek hukum suatu komunitas secara keseluruhan.[175] Berdasarkan realita ini dapatlah dikatakan bahwa budaya hukum sebenarnya telah lama menjadi persoalan yang dianggap tidak mendukung bagi pembangunan hukum di Indonesia.[176]

Penegakan hukum di Indonesia misalnya, sangat dipengaruhi oleh adanya budaya hukum yang telah lama terbentuk dalam masyarakat.[177] Pada hakikatnya budaya hukum yang dikehendaki dan yang harus dimiliki oleh bangsa Indonesia (tak terkecuali bagi masyarakat Madura) adalah budaya hukum Pancasila. Untuk memahami budaya hukum Pancasila, maka perlu dipahami terlebih dahulu kedudukan Pancasila sebagai suatu *national guidelines*,

---

174 Dardji Darmodihardjo dan Shidarta, *Penjabaran Nilai-nilai Pancasila dalam Sistem Hukum Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1996, hlm. 154.

175 J.J. von Schmid, "*Het Denken over Staat en Recht in de Tegenwoordige Tijd*", sebagaimana dikutip dari C.F.G. Lihat, Sunaryati Hartono, *Peranan Kesadaran Hukum Masyarakat dalam Pembaharuan Hukum.* Bandung: Binacipta, 1976, hlm. 3.

176 Moh. Mahfud MD, *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi*, Depok: Rajagrafindo Persada, Cetakan ketiga, 2013, hlm. 206.

177 Endang Sutrisno, *Rekonstruksi Budaya Hukum Masyarakat Nelayan untuk Membangun Kesejahteraan Nelayan: Studi Kritis Terhadap Pemaknaan Hukum*, Yogyakarta: Genta, 2013, hlm. 17.

sebagai *national standard, norm and principles* yang sekaligus memuat *human rights and human responsibilities*.[178]

Nilai-nilai Pancasila sebagaimana dituangkan dalam ketetapan MPRS **No.XX/MPRS/1966**, pada hakikatnya merupakan persepsi hidup, kesadaran, dan cita hukum serta cita-cita moral luhur bangsa Indonesia. Dipandang dari kedudukannya sebagai sumber hukum yang tertinggi, memiliki makna bahwa Pancasila digunakan sebagai ukuran dalam menilai hukum kita. Aturan-aturan hukum yang diterapkan dalam masyarakat harus mencerminkan adanya rasa keadilan bagi bangsa Indonesia.

Pancasila adalah peradaban bangsa Indonesia. Berdasarkan atas konsepsi sebagai peradaban maka kultur hukum Pancasila harus ada dan mewarnai kultur hukum masyarakat Indonesia tak terkecuali bagi masyarakat Madura. Keberadaan peradaban itu harus terjamin dan berwujud dalam realitas kehidupan budaya hukumnya. Di samping itu juga perlu dipahami untuk senantiasa menempatkan Pacasila sebagai *margin of apreciation,*[179]dalam upaya menyaring in-tervensi budaya asing yang masuk ke Indonesia. Nilai-nilai Pancasila sebagaimana dituangkan dalam ketetapan**MPRS No.XX/MPRS/1966,**pada hakikatnya merupakan persepsi hidup,

178 Muladi, *Pancasila* sebagai *Margin of Appreciation* dalam Hukum yang Hidup di Indonesia, Ahmad Gunawan BS dan Mu'ammar Ramadhan (*ed*), *Menggagas., op. cit.,* hlm. 200.

179 Pokok-pokok pikiran yang harus menjadi acuan pembangunan hukum adalah sebagai berikut. *Pertama*, hukum itu berwatak mengayomi atau melindungi segenap bangsa dan tumpah darah Indonesia, berdasarkan persatuan dalam rangka mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia; *kedua*, hukum harus mampu mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia; *ketiga*, hukum berasal dari rakyat dan mempunyai sifat kerakyatan atau dengan kata lain adanya prinsip kedaulatan rakyat; dan *keempat*, hukum berdasarkan nilai Ketuhanan Yang Maha Esa, yang memberikan dasar pengaturan terhadap adanya hukum-hukum Tuhan, di samping memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan, nilai-nilai moral, dan budi pekerti yang luhur. Lihat, KP Prayitno, *Pancasila Sebagai "Screening Board" Dalam Membangun Hukum Di Tengah Arus Globalisasi Dunia Yang Multidimensional,* Jurnal Dinamika Hukum, Vol. 11, Edisi Khusus, Februari, 2011, hlm.153.

kesadaran, dan cita hukum serta cita-cita moral luhur bangsa Indonesia. Dipandang dari kedudukannya sebagai sumber hukum yang tertinggi, memiliki makna bahwa Pancasila digunakan sebagai ukuran dalam menilai hukum kita. Aturan-aturan hukum yang diterapkan dalam masyarakat harus mencerminkan adanya rasa keadilan bagi bangsa Indonesia.

Pada hakikatnya tujuan hukum tidak dapat dilepaskan dari tujuan hidup bermasyarakat dan juga tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai dan falsafah hidup Pancasila dan yang pada akhirnya akan bermuara pada keadilan bagi semua orang[180]. Adapun nilai keadilan tidak mudah untuk diartikan dan sangat beragam konsep dan wujudnya.[181] Dengan demikian keberadaan hukum adalah sebagai sarana untuk mewujudkan kebahagiaan dan kesejahteraan hidup lahir batin dalam kehidupan bersama.

Pancasila sebagai *staatsfundamentalnorm* yang menciptakan konstitusi yang juga menentukan isi dan bentuk berbagai peraturan perundang-undangan yang lebih rendah yang seluruhnya tersusun secara hierarkis. Jika norma hukum yang lebih rendah ini bertentangan atau tidak sesuai dengan Pancasila maka terjadi inkonstitusional dan ketidaklegalan (*illegality*) dan karenanya norma hukum yang lebih rendah itu menjadi batal dan harus dibatalkan demi hukum.[182]

Kaitannya dengan membangun budaya hukum ini, Pancasila dapat dipandang sebagai cita hukum (*rechtsidee*).[183] Cita hukum

---

180 Mochtar Kusuatmaja, *Fungsi dan Perkembangan Hukum dalam Pem-bangunan Nasional*, Bandung: Lembaga Penulisan Hukum dan Kriminologi, Bandung: Fakultas Hukum Unpad, 2002, hlm. 49-50.

181 Hari Chand, *Modern Jurisprudence*, Kuala Lumpur: International Law Book Service, 1994, hlm. 225.

182 Moh. Mahfud MD, *ibid.*, hlm. 55.

183 Di samping sebagai cita hukum (*rechtsidee*), Pancasila dalam posisinya sebagai landasan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara mempunyai kedudukan utama sebagai: dasar negara, falsafah negara (*philosophische gronslag*), dan sebagai ideologi negara (*staatsidee*). Lihat, Teguh Prasetyo dan Aric Purnomosidi, *Membangun ., op. cit.,* hlm. 20.

berbeda dengan konsep hukum (*rechtsbegriff*). Cita hukum ada dalam konstruksi pikiran bangsa Indonesia yang merupakan keinginan untuk mengarahkan pranata hukum kepada yang dikehendaki oleh bangsa Indonesia.

Pancasila sebagai jiwa dan kepribadian bangsa inilah yang kristalisasinya membentuk karakter budaya hukum Pancasila. Kaitannya dengan budaya hukum Pancasila ini ada tiga nilai dasar yang harus dipahami sebagai penuntun dari ranah filosofis hingga ke ranah praksis. Ketiga nilai tersebut ialah:

(1) Nilai Dasar, yaitu asas-asas yang diterima sebagai dalil yang sedikit banyak mutlak. Nilai dasar Pancasila tersebut adalah Ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, kerakyatan, keadilan;

(2) Nilai Instrumental, yaitu pelaksanaan umum dari nilai-nilai dasar terutama berbentuk norma hukum yang selanjutnya dikristalisasikan dalam peraturan perundang-undangan;

(3) Nilai Praksis, yaitu nilai kenyataan yang menjadi batu uji apakah nilai dasar dan nilai instrumental itu benar-benar hidup dalam masyarakat Indonesia. Misalnya kepatuhan masyarakat terhadap hukum atau penegakan hukum.[184]

Dengan demikian bahwa pembangunan budaya hukum di Indonesia dilakukan dengan menyesuaikan pada nilai-nilai Pancasila. Membangun budaya hukum Indonesia yang berbasis pada Pancasila, tentunya bukan persoalan mudah. Sejalan dengan pemahaman di atas Ki Hajar Dewantara menyatakan:

Pancasila menjelaskan serta menegaskan karakter rakyat Indonesia sebagai bangsa-bangsa yang beradab, bangsa yang berkebudayaan, bangsa yang menginsafi keluhuran dan kehalusan hidup manusia, serta sanggup menyesuaikan hidup kebangsaannya dengan dasar perikemanusian yang universal, meliputi seluruh alam kemanusiaan yang seluas-luasnya, dan sejak semula Pancasila

184 Widi Nugrahaningsih dan Indah W Utami, *Pancasila Sebagai Sumber Hukum Bagi Anti Korupsi Dan Menjujung Tinggi HAM*, Jurnal Serambi Hukum, Vol.08 No.02, Januari, 2015, hlm. 199.

berkuasa untuk menanam dan menggugah minat kreatif serta mengilhamkan untuk mulai mengusahakan diri ikut serta dalam pembangunan masyarakat dan negara.[185]

Berdasarkan dari pemahaman Ki Hajar Dewantara tersebut, Pancasila dapat dipilah menjadi dua kelompok, yakni:

1) Kelompok material, yaitu Pancasila merupakan filsafat hidup bangsa Indonesia yang dapat dihayati sebagai jiwa bangsa, ke-pribadian bangsa, sarana tujuan hidup bangsa, persepsi serta pedoman hidup bangsa; dan
2) Kelompok formal, yakni Pancasila sebagai sumber dari segala sumber hukum negara Indonesia dan juga perjanjian luhur bangsa Indonesia dalam bernegara.[186]

Satu hal penting yang harus diperhatikan dalam melakukan pembangunan hukum, yaitu bahwa hukum harus dipahami dan dikembangkan sebagai satu kesatuan sistem yang di dalamnya terdapat elemen kelembagaan, elemen materi hukum dan elemen budaya hukum.[187] Tujuan hukum sebenarnya tidak terlepas dari tujuan dalam hidup berbangsa dan bernegara serta demi terwujudnya rasa keadilan (*rechtsvaardigheid*). Karena itulah tujuan dari pembangunan hukum adalah juga untuk mewujudkan kebahagiaan dan kesejahteraan hidup lahir batin dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.[188]

185 Notonagoro, *Pancasila: Dasar falsafah Negara*, Jakarta: Bina Aksara, 1998, hlm. 12.

186 Noor Ms Bakry, *Pancasila: Yuridis Kenegaraan*, Yogyakarta: Liberty, 1994, hlm. 66.

187 Ahmad M. Ramli, *Membangun Hukum Nasional yang Demokratis Serta Masyarakat yang Berbudaya dan Cerdas Hukum,* Buletin Hukum Perbankan dan Kebanksentralan Volume 6 Nomor 2, Agustus 2008, hlm. 12.

188 Mahfud MD menyatakan bahwa sebagai paradigma pembangunan hukum, Pancasila memiliki sekurang-kurangnya empat kaidah penuntun yang harus dijadikan pedoman dalam pembentukan dan penegakan hukum di Indonesia, yakni sebagai berikut: (1) Hukum harus melindungi segenap bangsa dan menjamin keutuhan bangsa dan karenanya tidak boleh ada hukum yang menanamkan benih disintegrasi; (2) Hukum harus menjamin keadilan sosial dengan memberikan proteksi khusus bagi golongan lemah agar tidak tereksploitasi dalam persaingan

Melalui dan dengan sarana hukum, individu atau masyarakat dapat menjalani hidup secara layak, tertib, aman dan bermartabat. Untuk mewujudkan perikehidupan yang seperti itu setiap anggota masyarakat dituntut untuk berbudaya hukum seperti yang dikehendaki oleh nilai-nilai Pancasila, dengan senantiasa tidak melakukan peruntukan yang dilarang oleh norma positif yang ada. Adapun penyuluhan hukum rangka menciptakan budaya hukum masyarakat merupakan tugas pemerintah.[189]

Demi mewujudkan perikehidupan yang diidamkan tersebut dibutuhkan hukum yang senantiasa mengabdi kepada kepentingan keadilan, ketertiban, keteraturan dan kedamaian yang mengikat masyrakat tanpa kecuali, penyelenggara negara pun harus tunduk pada hukum, dan semua peruntukan hukum yang dilakukannya harus mendapat legitimasi secara normatif.

Tantangan untuk mengembalikan dan menempatkan hukum sebagai norma tertinggi yang harus ditaati setiap warga negara, dan negara adalah budaya hukum yang diidamkan dalam mewujudkan cita-cita hidup bersama. Memuliakan hukum yang berkeadilan dapat ditunjukkan dengan sikap dari setiap anggota masyarakat untuk mengakui, menghormati, dan menempatkan hukum dalam tatanan kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Meningkatkan kesadaran hukum masyarakat menurut persepsi kelompok elite pengambil kebijakan merupakan inti dari arah pembangunan budaya hukum.

Pembangunan hukum pada hakikatnya merupakan pembangunan yang berkelanjutan (*sustainable delevelopment*). Di dalam pembangunan hukum selalu terkait dengan perkembangan/

---

bebas melawan golongan yang kuat; (3) Hukum harus dibangun secara demokratis sekaligus membangun demokrasi sejalan dengan nomokrasi (negara hukum); (4)Hukum tidak boleh diskriminatif berdasarkan ikatan primordial apa pun dan harus mendorong terciptanya toleransi beragama, berdasarkan kemanusiaan dan keberadaban. Lihat, Mahfud MD, *Membangun., op. cit.*, hlm. 17-18.

189 Nyoman Serikat Putra Jaya, *Politik Hukum*, (cetakan kedua), Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2016, hlm. 25.

pembangunan masyarakat yang berkelanjutan maupun perkembangan yang berkelanjutan dari kegiatan/aktivitas ilmiah dan perkembang-an pemikiran filosofi/ide-ide dasar/konsepsi intelektual.[190]

Dengan demikian dalam pembangunan hukum terdapat hubungannya dengan masyarakat. Hukum dan masyarakat memiliki hubungan yang sangat erat satu sama lainnya, karena keduanya saling membutuhkan. Hukum tanpa masyarakat, tidak akan ada gunanya, sebaliknya masyarakat tanpa hukum tidak akan berjalan dengan tertib. Oleh karena itu ada adagium yang menyatakan bahwa di mana ada masyarakat, maka di situ ada hukum *(ubi society ibi ius).* Masyarakat dalam menjalani kehidupannya akan selalu berubah. Perubahan itu disebabkan oleh adanya kemajuan di bidang ilmu dan teknologi. Ketika masyarakat mengalami perubahan, maka hukum harus segera melalukan perubahan juga.

Sabian Utsman menyatakan bahwa jika masyarakat berubah, maka hukum juga harus berubah. Jika masyarakat Indonesia sudah merdeka dari bangsa jajahan, maka hukumnya juga harus selaras dengan perubahan itu.[191] Sehubungan dengan hubungan hukum dengan masyarakat, Leopold Pospisil dalam Hasan menyatakan:

"...tidak ada hukum kalau tidak ada masyarakat. Sebaliknya tidak ada masyarakat tanpa adanya hukum. Hukum ada di dalam masyarakat yang paling bersehaja sekalipun. Karena hukum di-rasakan dapat menata kehidupan masyarakat, sehingga masyarakat bersepakat membentuk perangkat norma, kebiasaan, ataupun nilai, bahkan aturan yang dapat dijadikan pedoman atau yang mendasari perilaku dan tindakan mereka."[192]

---

190 Barda Nawawi Arief, *Pembangunan Sistem Hukum Nasional*, Semarang: Penerbit Pustaka Magister, 2012, hlm. 2-3.

191 Sabian Utsman, *Menuju Penegakan Hukum Responsif,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hlm. 4.

192 Leopold Pospisil dalam Hasan dalam Sabian Utsman, *Living Law Transformasi Hukum Saka dalam Identitas Hukum Nasional*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hlm. 18.

Dalam fungsinya sebagai perlindungan kepentingan manusia, hukum mempunyai tujuan. Hukum mempunyai sasaran yang hendak dicapai. Adapun tujuan pokok hukum adalah menciptakan tatanan masyarakat yang tertib menciptakan ketertiban dan keseimbangan. Dengan tercapainya ketertiban di dalam masyarakat diharapkan kepentingan manusia akan terlindungi. Dalam mencapai tujuannya itu hukum bertugas membagi hak dan kewajiban antar perorangan di dalam masyarakat, membagi wewenang dan mengatur cara memecahkan masalah hukum serta memelihara kepastian hukum.[193]

Mengacu pada tujuan hukum untuk menciptakan tatanan masyarakat yang tertib, maka jelas hukum mempunyai hubungan dengan masyarakat. Sehingga sudah sepatutnya dalam melakukan pembangunan hukum di arahkan untuk mencapai tujuan tersebut. Hal ini berarti hukum yang akan dibangun termasuk pembaruan hukum harus diarahkan untuk mencapai tujuannya yaitu menciptakan tatanan masyarakat yang tertib.

Hukum adalah produk politik, karena dihasilkan dari kesepakatan-kesepakatan para *elite* politik. Hukum merupakan produk politik yang memandang hukum sebagai formalisasi atau kristalisasi dari kehendak-kehendak politik yang saling berinteraksi dan saling bersaingan.[194] Dengan mengacu pada pernyataan-pernyataan sebelumnya, maka para elite politik harusnya memperhatikan faktor kemasyarakatan sebagai kenyataan sosial.

Walaupun pembangunan hukum diarahkan pada terwujudnya hukum yang dapat menciptakan tata tertib dalam kehidupan masyarakat, yang berarti hukum dan masyarakat saling berhubungan, tetapi dalam kenyataannya masih banyak produk hukum dalam arti perundang-undangan yang tidak dapat menciptakan ketertiban dalam kehidupan masyarakat. Bahkan,

---

193 Sudikno Mertokusumo, *Mengenal.,op.cit.,*hlm. 77.

194 Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum Di Indonesia,* Jakart*a*:Pustaka LP3ES Indonesia, 2006, hlm. 7.

hukum yang baru dibentuk telah menimbulkan ketidaktertiban dalam kehidupan masyarakat.

John Henry Merryman mengatakan bahwa ada 3 (tiga) tradisi hukum di dunia kontemporer, yaitu: *civil law* (Eropa kontinental), *common law*, dan *sosialist law*.[195] Mengacu pada pendapat Merryman, Abdul Hakim Nusantara mengemukakan bahwa ada tiga macam tradisi hukum yang kemudian dikaitkan dengan strategi pembangunan hukum.[196] Adapun yang dimaksud dengan tradisi hukum adalah:

> "...seperangkat sikap mengenai sifat hukum, peranan hukum dalam masyarakat dan pemerintahan, organisasi-organisasi dan operasionalisasi sistem hukum dan cara hukum itu dibenntuk, di-terapkan, dipelajari, disempurnakan dan dipikirkan yang semuanya berakar secara mendalam dan dikondisikan oleh sejarah masyarakat".

Merryman menyatakan, bahwa tradisi hukum adalah satu kesatuan yang sangat berakar, sikap historis yang dikondisikan tentang sifat hukum, tentang peran hukum dalam masyarakat dan pemerintahan, tentang organisasi yang tepat dan pengoperasian sistem hukum, dan tentang hukum atau cara yang harus dibentuk, diterapkan, dipelajari, disempurnakan. Tradisi hukum berkaitan sistem hukum dengan budaya yang merupakan ekspresi parsial. Menempatkan sistem hukum dalam perspektif budaya.[197]

Menurut Mahfud MD, ada dua macam strategi pembangunan hukum yang akhirnya sekaligus berimplikasi pada karakter produk hukumnya, yaitu pembangunan hukum "ortodoks" dan pembangunan hukum "responsif". Pada strategi pembangunan hukum ortodoks, peranan lembaga-lembaga negara (pemerintah dan parlemen) sangat dominan dalam menentukan arah perkembangan hukum.

195 John Henry Merryman, *The Civil Law Tradition*, Stanford, California: Stanford University Press, 1969, hlm. 1.

196 Moh. Mahfud MD, *Politik., op. cit.,* hlm. 22.

197 John Henry Merryman, *The Civil., op.cit.,* hlm.2.

Adapun pada strategi pembangunan hukum responsif, peranan besar terletak pada lembaga peradilan yang disertai parsitipasi luas kelompok sosial atau individu-individu di dalam masyarakat.[198]

Kedua strategi tersebut, memberi implikasi berbeda pada produk hukumnya. Strategi pembangunan hukum yang ortodoks bersifat positivistis-instrumental, yaitu menjadi alat yang ampuh bagi pelaksanaan ideologi dan program negara. Hukum merupakan perwujudan nyata visi sosial pemegang kekuasaan. Adapun strategi pembangunan hukum responsif, akan menghasilkan hukum yang bersifat responsif terhadap tuntutan-tuntutan berbagai kelompok sosial dan individu dalam masyarakatnya.[199]

Untuk mengualifikasi apakah suatu produk hukum responsif atau konservatif, maka indikator yang dipakai adalah proses pemuntukan hukum, sifat fungsi hukum, dan kemungkinan penafsiran atau sebuah produk hukum. Produk hukum yang bersifat responsif, proses pembentukannya bersifat partisipatif, yakni mengundang sebanyak-banyaknya partisipasi masyarakat melalui kelompok-kelompok sosial dan individu di dalam masyarakat. Adapun proses pemuntukan hukum yang berkarakter ortodoks bersifat sentralistis dalam arti lebih dominannya lembaga negara terutama pemegang kekuasaan eksekutif.[200]

Dilihat dari fungsinya maka hukum yang berkarakter responsif bersifat aspiratif. Artinya, memuat materi-materi yang secara umum sesuai dengan aspirasi atau kehendak masyarakat yang dilayaninya, sehingga produk hukum itu dapat dipandang sebagai kristalisasi dari kehendak masyarakat. Adapun hukum yang berkarakter ortodoks berifat postivistis-instrumentalis. Artinya, memuat materi yang lebih merefleksikan visi sosial dan politik

---

198 Moh. Mahfud MD, *Politik., op. cit*., hlm. 22

199 Moh. Mahfud MD, *ibid.*

200 Moh. Mahfud MD dalam Abdul Latif dan Hasbi Ali, *Politik Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 2011,hlm. 30.

pemegang kekuasaan atau memuat materi yang lebih merupakan alat untuk mewujudkan kehendak dan kepentingan program-program pemerintah.[201]

Jika dilihat dari segi penafsiran, maka produk hukum yang berkarakter responsif biasanya memberi sedikit peluang bagi pemerintah untuk membentuk penafsiran sendiri melalui berbagai peraturan pelaksanaan dan peluang yang sempit itu pun hanya berlaku untuk hal-hal yang betul-betul bersifat teknis. Adapun produk hukum yang berkarakter ortodoks memberi peluang luas kepada pemerintah untuk membentuk berbagai interpretasi dengan berbagai peraturan lanjutan yang berdasarkan visi sepihak dari pemerintah dan tidak sekadar masalah teknis.[202]

Oleh sebab itu, produk hukum yang berkarakter responsif biasanya memuat hal-hal penting secara cukup rinci, sehingga sulit bagi pemerintah untuk membentuk penafsiran sendiri. Adapun produk hukum yang berkarakter ortodoks biasanya cenderung memuat materi singkat dan pokok-pokoknya saja untuk kemudian memberi peluang yang luas bagi pemerintah untuk mengatur berdasarkan visi dan kekuatan politiknya.[203]

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa menurut John Henry Merryman terdapat dua strategi dalam pembangunan hukum, yaitu pembangunan yang ortodoks dan pembangunan yang responsif. Kedua strategi pembangunan hukum ini menghasilkan dua produk hukum yang berbeda. Pembangunan hukum yang ortodoks akan menghasilkan hukum ortodoks yang bersifat positivistis-instrumental, Adapun pembangunan hukum yang responsif akan menghasilkan pembangunan hukum yang bersifat responsif.

Seperti telah diuraikan sebelumnya, hukum dan masyarakat memiliki hubungan yang sangat erat. Hukum dapat dijadikan sebagai

201 *Ibid.*
202 *Ibid.*,hlm.30-31.
203 *Ibid.*, hlm.31.

alat *(tool)* untuk menciptakan ketertiban di kehidupan masyarakat. Dengan demikian, jika terdapat hukum dalam arti perundang-undangan tidak mengandung faktor kemasyarakat, berakibat pada timbulnya permasalahan.

Jika melihat teori strategi pembangunan hukum yang dinyatakan oleh John Henry Merryman di atas, maka fenomena hubungan hukum dan masyarakat adalah strategi pembangunan hukum responsif. Dengan strategi ini, maka produk hukum yang dihasilkan memperhatikan tuntutan-tuntutan dan kebutuhan masyarakat. Artinya, hukum yang dibentuk (dibangun) mencerminkan faktor kemasyarakatan, atau terdapat hubungan antara hukum dan masyarakat.

Satjipto Rahardjo menyatakan bahwa jika hukum disebut sebagai sistem aturan, maka aturan dimaksud adalah mengenai tingkah laku manusia, atau mengenai hubungan-hubungan di antara anggota masyarakat yang satu terhadap yang lain. Melalui aturan ini hukum menerapkan patokan-patokan, baik berupa larangan maupun suruhan-suruhan dengan tujuan agar tercapai suatu tertib hubungan di dalam masyarakat.[204] Campur tangan hukum yang semakin meluas ke dalam bidang-bidang kehidupan masyarakat menyebabkan bahwa perkaitannya dengan masalah-masalah sosial juga semakin intensif. Keadaan ini menyebabkan bahwa studi terhadap hukum harus pula memerhatikan hubungan antara tertib hukum dengan tertib sosial yang lebih luas.[205]

Di satu sisi hukum berkepentingan dengan hasil yang akan diperolehnya melalui pengaturan itu dan oleh karenanya ia harus paham tentang seluk beluk yang diaturnya, Adapun di sisi lain ia juga harus menyadari bahwa faktor-faktor dan kekuatan-kekuatan di luar hukum akan memberikan beban pengaruhnya pula

---

204 Satjipto Rahardjo, *PemanfaatanIlmu-iIlmu Sosial Bagi Pemgembangan Ilmu Hukum*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2010, hlm. 144.

205 Satjipto Rahardjo, *Hukum., op. cit.*, hlm. 16.

terhadap hukum dan proses bekerjanya hukum itu sendiri. Dalam suasana hubungan yang bertimbal balik ini dibutuhkan pula suatu pendekatan terhadap hukum yang tidak sepihak, yaitu yang hanya memusatkan perhatiannya pada keterpaduan logis sistem hukum.[206]

Menurut Soetandyo Wignjosoebroto, hukum negara Indonesia dibentuk, dibangun, dan dikembangkan guna menata kehidupan dan kemasyarakatan di seluruh Indonesia tanpa kecualinya. Hukum nasional didayagunakan untuk merekayasa sendi-sendi kehidupan rakyat yang dahulu tak pernah disentuh oleh aturan-aturan hukum negara, kecuali kalau ada alasan-alasan tertentu yang penting saja.[207]

Pembangunan hukum yang diupayakan untuk menemukan sarana yang ampuh untuk membangun masyarakat ini di dasarkan pada pertimbangan bahwa hukum nasional yang baik, dalam hal kebenaran isinya maupun dalam hal kekuatan penegakannya itu akan dapat memaksa warga masyarakat (yang kini juga berstatus warga negara) untuk bertingkah laku seperti yang diperintahkan oleh hukum negara (undang-undang, peraturan-peraturan pemerintah, keputusan-keputusan dan/atau instruksi-instruksi eksekutif). Bukan hukum apabila hukum negara itu tidak memiliki upaya-upaya dan aparat-aparat penegak yang terorganisasi dengan baik dan dapat memaksakan kuat-kuat ditaatinya sesuatu aturan.[208]

Kesadaran Mengamalkan Nilai-Nilai Pancasila dalam Rangka Membangun Budaya Hukum Masyarakat Madura

Masyarakat Madura secara umum sangat menaruh perhatian lebih pada karakter atau sikap yang ditampilkan oleh para pemimpin mereka, seperti karakter dan sikap para *kèyaè*, *klèbun* dan bahkan *blatèr*. Karakter dan sikap para *elite* lokal ini tentunya

206 *Ibid.*,hlm. 16-17.
207 Soetandyo Wignjosubroto, *Hukum.,op.cit.*,hlm. 285.
208 *Ibid.*,hlm. 285-286.

akan menjadi semacam *benchmark* bagi masyarakat Madura dalam menyikapi setiap peristiwa hukum yang terjadi pada kehidupan mereka. Oleh karena kuatnya sikap paternalistik masyarakat Madura, maka sikap ketauladanan para elit lokal sangatlah diperlukan.

Sikap ketaualadanan yang berpijak pada nilai-nilai Pancasila wajib dimiliki oleh para elit tersebut. Sebagaimana telah disepakati bersama bahwa Pancasila merupakan persepsi hidup bangsa[209] juga sebagai dasar dari segala fondasi bangunan hidup berbangsa, bernegara dan bermasyarakat. Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa Pancasila merupakan ideologi negara, dasar negara serta merupakan sistem nilai luhur bangsa indonesia yang sudah *ultimate* dan *definitif*. [210]

Kedudukan Pancasila dalam kehidupan berbangsa dan bernegara kita sangatlah kokoh karena dua dua alasan pokok, [211] yakni:

(1) Bahwa Pancasila dirasa dan diyakini sangat cocok untuk dijadikan *platform* kehidupan bersama bagi bangsa Indonesia yang sangat majemuk agar tetap bersatu erat sebagai bangsa yang bersatu;

(2) Bahwa secara kodrati dan juga merupakan fakta peristiwa hukum bahwa Pancasila yang termaktub dalam Pembukaan

---

209 Dalam perjalanan sejarah Indonesia persoalan Pancasila sebagai ideologi negara dan sebagai persepsi hidup bangsa seringkali mengalami pasang surut perkembangan. Hal tersebut terjadi sebenarnya bukan karena disebabkan oleh kelemahan nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila, tetapi lebih disebabkan oleh inkonsistensi dalam penerapan nilai-nilai Pancasila tersebut dalam kehidupan. Lihat, Endang Sutrisno, *Bunga Rampai Hukum dan Globalisasi,* Yogyakarta: Penerbit Genta Press, 2007, hlm. 96.

210 Tim Penulis Fakultas Hukum UGM dan Fakultas Hukum Universitas Pancasila, *Pokok-pokok Hasil Penulisan tentang Nilai-nilai Pancasila sebagai Nilai Dasar Pengembangan Ilmu Hukum Indonesia*, hlm. 1. Materi Seminar disampaikan pada Seminar Nasional dalam Rangka Dies Natalis Ke- 40 Universitas Pancasila, Jakarta, 7 Desember 2006.

211 Lihat, Moh. Mahfud MD, *Membangun.*, *op. cit.*, hlm. 17-18.

UUD NKRI 1945[212] dimana di dalamnya ada pernyataan "kemerdekaan oleh bangsa Indonesia" sehingga apabila Pancasila diubah berarti Pembukaan **UUD NKRI 19**45 pun ikut berubah. Jika Pembukaan **UUD NKRI 1945** berubah maka kemerdekaan yang pernah diikrarkan dan dinyatakan dianggap menjadi tidak ada lagi. Hal ini berarti NKRI menjadi tidak ada atau bubar.

Dengan menganggap Pancasila sebagai dasar falsafah Negara, maka ada konsekuensi bahwa semua sikap dan tingkah laku bangsa Indonesia dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara harus berdasarkan pada nilai-nilai luhur Pancasila. Nilai-nilai Pancasila pada hakikatnya merupakan nilai-nilai yang bersifat universal (*weltanscbauung*). Nilai-nilai tersebutlah yang kemudian dijabarkan menjadi norma kenegaraan maupun norma moral untuk diaktualisasikan dan dilaksanakan oleh setiap warga negara Indonesia. Makna dari aktualisasi Pancasila adalah bagaimana nilai-nilai Pancasila yang bersifat universal dan luhur tersebut dijabarkan dalam bentuk norma-norma yang jelas yang mempedomani tingkah laku semua warga negara dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, serta kaitannya dengan bagaimana penyelenggaraan negara dilakukan.

Bagi bangsa Indonesia mengaktualisasikan Pancasila merupakan suatu keharusan moral yang tidak dapat ditawar sebagai komitmen berbangsa. Hal tersebut dikarenakan adanya suatu kesepakatan yang luhur untuk mendirikan negara Indonesia yang

212 Pembukaan dan pasal-pasal UUD NKRI 1945 adalah sumber dari politik hukum nasional Indonesia. Dua alasan yang mendasari keduanya sebagai sumber politik hukum nasional adalah: (1) Bahwa Pembukaan dan pasal pasal UUD NRI 1945 memuat tujuan, dasar, cita hukum, dan pijakan dari politik hukum di Indonesia; dan (2) Bahwa Pembukaan dan pasal-pasal UUD NRI 1945 merupakan nilai-nilai khas yang bersumber dari budaya bangsa Indonesia yang diwariskan oleh nenek moyang nya. Nilai-nilai khas tersebut sebenarnya yang membedakan sistem hukum Indonesia dari sistem hukum negara lain. Daripemikiran ini lahirlah istilah negara hukum Pancasila.

berdasarkan Pancasila. Dalam proses mengaktualisasikan nilai-nilai Pancasila maka hal tersebut akan bermuara pada dua macam aktualisasi yakni aktualisasi yang bersifat subjektif yaitu aktualisasi yang bermuara pada setiap individu itu sendiri dan aktualisasi objektif yaitu yang bermuara pada segala aspek kenegaraan dan hukum.[213]

Aktualisasi Pancasila yang subjektif adalah aktualisasi pelaksanaan nilai-nilai Pancasila oleh setiap individu yang mengaku sebagai orang Indonesia. Aktualisasi Pancasila yang subjektif ini sangatlah lebih penting artinya karena terwujudnya aktualisasi nilai-nilai Pancasila yang subjektif merupakan persyaratan bagi terciptanya aktualisasi Pancasila yang objektif.[214]

Pelaksanaan Pancasila yang subjektif sudah barang tentu sangat berhubungan dengan kesadaran, ketaatan setiap individu dari orang Indonesia untuk merealisasikan nilai-nilai Pancasila secara praksis. Pelaksanaan aktualisasi Pancasila yang subjektif ini diharapkan dapat mewujudkan adanya kesadaran wajib hukum sebagai kesadaran wajib moral.[215] Dengan demikian ketika individu dalam peruntukannya tidak melaksanakan Pancasila maka tidak hanya akibat hukum saja yang didapat namun juga ada akibat moral atas peruntukan tersebut.

Aktualisasi Pancasila yang subjektif ini akan terwujud secara sempurna apabila keseluruhan dari nilai-nilai Pancasila tersebut telah dipahami, diresapi dan dihayati oleh setiap individu. Bila hal tersebut telah dilakukan maka dapatlah dikatakan bahwa individu tersebut secara moral telah memiliki Pancasila sebagai persepsi hidup. Bilamana kondisi tersebut berlangsung secara terus menerus sehingga nilai-nilai Pancasila telah melekat dalam hati sanubarinya,

---

213 Kaelan, *Negara Kebangsaan Pancasila: Kultural, Historis, Yuridis, dan Aktualisasinya*, Yogyakarta: Paradigma, 2013, hlm. 691-692.

214 Notonegoro, *Pemboekaan, Oendang-oendang Dasar 1945 (Pokok Kaidah Fundamentil Negara Indonesia)*, Pidato Pada Dies Natalis 11, Universitas Airlangga, Surabaya.

215 Kaelan, *Negara., op.cit.*, hlm. 692.

maka yang bersangkutan dapat dikatakan telah berkepribadian Pancasila.

Pada dasarnya ketaatan yang ada pada setiap individu pada dasarnya merupakan *output* dari kesadaran yang dimilikinya. Dengan demikian suatu ketaatan akan terwujud bilamana ada suatu kesadaran yang telah bersemayam pada hati sanubarinya. Oleh karena itu dalam pengamalan Pancasila perlu diusahakan adanya suatu kesadaran agar terwujud adanya ketaatan.[216]

Kesadaran merupakan *output* dari akal manusia. Kesadaran dapat berupa pengamalan-pengalaman tentang kondisi-kondisi yang ada pada diri manusia itu sendiri. Dengan demikian kondisi-kondisi inilah yang menjadikan objek dari kesadaran yang dapat menjadi sumber pengamalan seseorang. Sebenarnya pengamalan itu bersifat jasmaniah maupun rokhaniah dari kehendak manusia itu sendiri, misalnya:

(1) *rasa*, dapat menimbulkan realisasi tentang estetika (keindahan) yang merupakan suasana kejiwaan;

(2) *akal*, dapat menimbulkan realisasi tentang kebenaran akan sesuatu misalnya dalam ranah ilmu pengetahuan;

(3) *kehendak*, yang menimbulkan realisasi yang berkaitan dengan kebaikan (etis). Dengan demikian semuanya berkaitan dengan tingkah laku manusia itu sendiri.

Dengan demikian agar seseorang dapat mengaktualisasikan nilai-nilai Pancasila maka hal yang utama yang harus dipahami adalah dimilikinya tentang pengetahuan yang benar tentang Pancasila itu sendiri. Kemudian yang bersangkutan berkemauan untuk meresapi, menyadari, menghayati dan akhirnya mewujudkannya (mengaplikasikannya) apa yang ada dalam sanubarinya secara praksis dalam kehidupan sehari-hari.

Tanpa adanya kondisi seperti tersebut di atas upaya

216 *Ibid*, hlm. 680-681.

pelaksanaan realisasi nilai-nilai Pancasila tidak akan terlaksana dan terwujud dengan baik. Untuk mewujudkan ideal di atas suatu proses pendidikan yang terarah dan berkesinambungan (*continuous learning*) tentang Pancasila sangatlah diperlukan. Tanpa upaya pendidikan yang berkesinambungan Pancasila hanya akan bersifat sloganis saja, yang jauh dari wujud praksisnya dalam keseharian hidup bangsa Indonesia.

Proses penghayatan Pancasila, sebaiknya dimulai dengan dimilikinya pengetahuan yang lengkap dan jelas tentang kebenaran Pancasila. Setelah diserap dan dihayati sehingga membentuk suatu kesadaran (*phsychological awareness*) yaitu bahwa dirinya telah memahami, serta memiliki pengetahuan Pancasila secara komprehensif. Setelah itu ditumbuhkannya tekat dalam hati sanubari adanya suatu kesediaan untuk merealisasikan nilai-nilai Pancasila secara praksis dalam kehidupan sehari-hari baik dalam kemasyarakatan maupun dalam bidang kenegaraan. Dari sini ditingkatkan menjadi sikap mentalitas, yaitu selalu terselenggaranya kesatuan lahir batin, kesatuan akal, rasa, kehendak sikap dan peruntukan.[217]

Adapun pelaksanaan Pancasila yang objektif pada hakikatnya merupakan realisasi dan implementasi dari nilai-nilai Pancasila dalam segala aspek penyelenggaraan negara, terutama dalam kaitannya dengan penjabaran nilai-nilai Pancasila ke dalam sistem peraturan perundang-undangan di Indonesia. Dengan demikian implementasi penjabaran Pancasila yang bersifat objektif merupakan perwujudan dari nilai-nilai Pancasila dalam kedudukannya sebagai dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia .

Adapun realisasi konkretnya adalah bahwa Pancasila merupakan sumber dari segala sumber hukum (sumber tertib hukum) Indonesia. Oleh karena itu implementasi Pancasila yang objektif ini akan bertalian dengan norma-norma hukum dan moral

217 *Ibid*., hlm. 686.

yang ada, termasuk di dalamnya dengan norma-norma kenegaraan.

Berdasarkan atas alasan pelaksanaan Pancasila secara objektif dan subjektif tersebut di atas, maka pembangunan hukum yang di dalamnya terkait dengan pembangunan budaya hukum di Indonesia sudah semestinya menjadikan Pancasila sebagai pedomannya. Namun kenyataannya budaya hukum yang ada pada masyarakat tak terkecuali pada masyarakat Madura cenderung dipengaruhi dengan kuatnya sikap paternalistik yang ada pada masyarakat itu sendiri.

Pengaktualisasian nilai-nilai Pancasila pada perikehidupan keseharian masyarakat Madura sangat perlu ditingkatkan dalam usaha membangun budaya hukum masyarakat Madura agar tercapai kehidupan yang berbasis Pancasila. Peruntukan *carok* sebagai suatu pilihan penyelesaian masalah yang dimiliki atau dianut oleh masyarakat Madura ini jelas-jelas sangat bertentangan dengan Pancasila, terutama sila pertama dan sila kedua yakni sila pertama Pancasila yang berbunyi "Ketuhanan yang Maha Esa" dan sila kedua yang berbunyi "Kemanusiaan yang Adil dan Beradab".

Di dalam Pancasila terkandung prinsip yang menempatkan agama, dan Ketuhanan Yang Maha Esa dalam posisi yang pertama dan utama. Oleh karena, itu agama juga harus diakui mempunyai posisi yang strategis dalam usaha membangun budaya hukum masyarakat. Hal ini sebenarnya sejalan dengan ciri khas Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai *religeous nation state.*[218]Di samping itu, menurut ajaran hukum agama manapun, tentu peruntukan yang menghilangkan nyawa orang lain (pembunuhan) tidak diperbolehkan. Menurut agama Islam misalnya, pembunuhan tanpa alasan yang sah (*hak*) tidak diperbolehkan dan merupakan peruntukan dosa yang sangat besar. Ketentuan ini telah ditegaskan

218 Arief Hidayat, *NegaraHukum Pancasila*: *Suatu Model Ideal Penyelenggaraan Negara Hukum,* Prosiding, makalah disampaikan dalam Kongres Pancasila IV di Yogyakarta, 31 Mei - 01 Juni 2012, dalam Sudjito *et.al.,* (Eds) *Strategi Pelembagaan Nilai-nilai Pancasila dalam Menegakkan Konstitusionalitas Indonesia,* Yogyakarta: PSP UGM, 2012, hlm. 61.

dalam Al-Qur'an Surah **Al-Israa ayat 33**.[219]

Kemudian sehubungan dengan sila kedua Pancasila, *carok* yang mengakibatkan hilangnya nyawa orang lain (pembunuhan) merupakan peruntukan yang tidak beradab. Sila kedua ini berhubungan dengan masalah HAM (Hak Asasi Manusia). Peruntukan *carok* yang berakibat hilangnya nyawa manusia adalah identik dengan peruntukan menghilangkan hak alamiah (*natural rights)* yang melekat pada manusia, yaitu hak untuk hidup.[220] Hak untuk hidup ini diberikan langsung oleh Tuhan Yang Maha Pencipta dan merupakan hak yang bersifat kodrati.[221] Dengan demikian bahwa peruntukan *carok* itu tidak sesuai dengan Pancasila dan dilarang hukum negara (KUHP), agama apapun, dan juga melanggar HAM.

Pada tingkat global, negara-negara di dunia diwajibkan untuk menjamin dan melindung hak hidup seluruh warga negaranya. Masalah kewajiban negara ini telah dicantumkan dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM)[222]. **Pasal 3 DUHAM** menyatakan bahwa "Setiap orang berhak atas kehidupan, kebebasan dan keselamatan sebagai individu. Oleh karena itu, hak hidup merupakan hak asasi manusia yang wajib dijamin dan dilindungi oleh suatu negara, termasuk Indonesia.

Hak hidup bagi setiap manusia sebagai hak asasi manusia juga dicantumkan dalam Kovenan Internasional Tentang Hak-hak Sipil dan Politik (*International Covenanton Civil and Political Rights*).

---

219 Al-Qur'an Surah Al- Israa, ayat 33 yang terjemahannya mengatakan: " Dan janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan suatu alasan yang benar. Dan barang siapa dibunuh secara zalim, maka sungguh, Kami telah memberi kekuasaan pada wali (ahli waris) nya, tapi janganlah walinya itu melampaui batas dalam pembunuhan. Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan."

220 Rahayu, *Hukum Hak Asasi Manusia*, Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro Semarang, 2012, hlm. 6.

221 Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum., op. cit.*, hlm. 146.

222 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia *Diterima dan diumumkan oleh Majelis Umum PBB pada tanggal 10 Desember 1948 melalui resolusi 217 A (III)*

Pasal 6 kovenan ini menyatakan bahwa tidak seorang pun dapat dirampas hak hidupnya secara sewenang-wenang. Indonesia adalah bagian dari negara-negara di dunia telah meratifikasi kovenan tersebut dengan **Undang-Undang RI Nomor 12 Tahun 2005** tentang pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-hak Sipil dan Politik).

Dengan berdasar pada kedua sila Pancasila di atas dan dalil *naqly* (dalil dari kitab suci Al-Qur'an dan/atau Hadist) yang bersifat mutlak tersebut, para elite lokal dapat mengkampanyekan tentang perwujudan perilaku hidup bermasyarakat yang selaras dengan Pancasila dan agama. Pengkampanyean yang dilakukan oleh sinergitas antara '*ghuru*' dan '*rato*' ini sebenarnya sudah '*pre occupied*' dalam hati sanubari masyarakat Madura. Modal ketaatan inilah kemudian dikembangkan kearah bagaimana masyarakat meyakini hukum positif negara (KUHP) sebagai ukuran hukuman pidana yang bersifat normatif bila ada peruntukan pidana yang kemungkinan terjadi.

Sebenarnya fungsi hukum pidana ialah untuk mengubah atau merekayasa kehidupan masyarakat, termasuk masyarakat Madura. Fungsi ini merupakan suatu teori yang pernah dinyatakan oleh Roscoe Pound[223] dengan istilah "*law as a tool social engineering*".[224] Ajaran Roscoe Pound tersebut menegaskan tugas hukum adalah sebagai alat untuk melakukan rekayasa sosial demi kepentingan hidup bersama.[225] Teori ini sebagai bagian dari filsafat hukum

223 Roscoe Pound mengembangkan teori kepentingan sosial (*social intersest*) yang dituangkan dalam karyanya *"A theory of Social Interest"*, dan inilah pemikiran embrional yang menelorkan konsepnya tentang "*law as a social engineering*". Kemudian teori ini diadopsi oleh Muchtar yang mengembangkan teori ini di Indonesia, yang menyatakan bahwa hukum bukanlah semata-mata hanya sebagai alat perekayasa sosial namun juga sebagai piranti pemelihara ketertiban sosial atau yang dikenal dengan Teori Pembangunan Hukum Nasional. Lihat, Mochtar Kusumaatmadja dalam B Hestu C Handoyo, *Prinsip-prinsip., op. cit.*,hlm.47.

224 FX. Adji Samekto, *Kajian., op. cit.*, hlm. 70.

225 *Ibid.*, hlm. 71.

sociological jurisprudence.[226] Dengan fungsinya seperti ini maka hukum ditempatkan di depan perilaku manusia, yakni mengarahkan perilaku masyarakat ke arah kemajuan.[227]

Dalam ajaran *social engineering,* hukum berorientasi pada pembangunan yang digunakan oleh *agent of development.* Sudah semestinya hukum negara (KUHP) yang dijadikan sebagai *social control* dan sekaligus dapat dijadikan sebagai *agent of social change*. Hukum sebagai sebagai sarana *social engineering* ini akan menghadapi kendala atau masalah yakni kondisi dimana hukum tadi ternyata tidak efektif akibat adanya faktor-faktor tertentu yang menjadi halangan. Faktor-faktor tersebut dapat berasal dari pembentuk hukum, penegak hukum, para pencari keadilan (*justiciabelen*), maupun golongan-golongan lain di dalam masyarakat.[228]

---

226 Di samping sebagai aliran filsafat, *sociological jurisprudence* juga sebagai teori hukum yang menelaah hukum tidak hanya sebatas pada telaah tentang peraturan tetapi juga mengkaji dampak dari dan bekerjanya hukum. Teori ini menyatakan bahwa fungsi hukum tidak hanya sebagai alat kontrol sosial *(social control)* saja akan tetapi juga berfungsi sebagai sarana rekayasa dan pembaharuan sosial *(law as a tool of social engineering). Sociological jurisprudence* menggunakan perspektif sosiologis dalam memahami hukum. Teori ini mempelajari hubungan timbal balik antara pengaruh hukum dan masyarakat.

Sementara itu ilmuwan hukum menggolongkan *social jurisprudence* sebagai cabang ilmu hukum dengan memberikan padanan istilah dalam bahasa indonesia sebagai ilmu hukum sosiologi yang membedakan dengan *sociology of law* (sosiologi hukum) yang merupakan cabang ilmu sosiologi. Lihat, Teguh Prasetyo dan Abdul Halim Barkatullah, *Ilmu., op.cit.* ,hlm. 123. Adapun Zainuddin Ali menambahkan bahwa hukum *sosiological jurisprudence* mempunyai cara pendekatan yang bermula dari hukum ke masyarakat, sedang sosiologi hukum sebaliknya, yaitu pendekatan dari masyarakat ke hukum. Lihat, Zainuddin Ali, *Filsafat., op. cit.,* hlm. 61

227 I Dewa Gede Atmaja, *Filsafat., op. cit.*,hlm. 163.

228 Soerjono Soekanto, *Beberapa Permasalahan dalam Kerangka Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: YPUI, 1975, hlm. 118-119.

Konsepsi Keadilan dalam Penyelesaian Persoalan Perendahan Martabat dan Harga Diri, Istri, Agama, serta Konflik Perihal Sengketa Sumber Daya Alam pada Masyarakat Madura

Hukum dan keadilan memang ibarat dua sisi mata uang logam yang tentu tidak dapat dipisahkan sisi satu dengan sisinya yang lain. Tujuan hukum tidak saja hanya untuk menjamin keteraturan dan konsistensi dalam pelaksanaan suatu peraturan perundang-undangan namun secara substantif ia adalah sebuah institusi sosial yang memfasilitasi bingkai kerja untuk mengekspresikan keadilan secara penuh.[229]

Dawam Rahardjo[230] mengatakan bahwa pengertian adil dalam budaya Indonesia sebenarnya berasal dari ajaran agama Islam. Kata adil adalah kata serapan dari *'adl'*[231](bahasa Arab) yang sebenarnya memiliki konsep yang relatif.[232] Pada dasarnya keadilan merupakan hasil interaksi antara harapan dan kenyataan yang ada, yang konsepsinya dapat menjadi pedoman dalam kehidupan baik diri sendiri maupun dalam lingkungan sosial. Memang, keadilan adanya bukanlah pada bahasa tulisan, namun lebih kepada bahasa hati atau bahasa perasaan yang hanya dapat dipahami dan didekati dengan niat yang baik dan sanubari yang bersih saja.

Kata ini memiliki kesamaan makna semantis dengan *justice*. Namun dalam Al-Qur'an pengertian adil atau *justice* tersebut ternyata tidak hanya diwakili oleh kata *'adl'*. Selain kata '*adl*' juga ada kata '*qisth'* (kata benda). Dalam Al-Qur'an kata *'adl'*, sebagai kata benda,

229 The Liang Gie, *Teori-teori Keadilan, Sumbangan Bahan untuk Pemahaman Pancasila,* Yogyakarta: Supersukses, 1982, hlm. 3.

230 M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadima, 1996, hlm. 369.

231 Adil ('*adl*') merupakan bahasa Arab yang berbentuk '*ism fa'il*' yang bermakna seseorang yang berlaku sebagai penengah dalam sebuah persoalan antar ke dua belah pihak.

232 Majjid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, London: The John Hopkins University Press, 1984, hlm. 1.

disebut sebanyak 14 kali dalam Al-Qur'an, Adapun kata '*qisth*' disebut sebanyak 15 kali.

Di dalam hukum Islam tidak ada ukuran-ukuran khusus untuk membedakan antara mana peruntukan yang adil dan mana yang zalim. Karena kondisi yang seperti tersebut di atas, maka para pakar hukum Islam memberikan garis pedoman atau prinsip-prinsip pokok tentang konsep keadilan yang berfungsi untuk membedakan antara mana peruntukan yang adil dan mana yang zalim.[233]

Makna keadilan itu sendiri menurut Dawam Rahardjo[234] bersifat multidimensional. Keadilan berkaitan dengan kebenaran *(al-haqq)*, juga berarti tidak menyimpang dari kebenaran, tidak merusak, dan merugikan orang lain maupun diri sendiri. Di samping itu, keadilan juga mengandung arti adanya keseimbangan. Keadilan memang tidak pernah dapat dipisahkan dengan persoalan hukum[235] dan masalah kemanusiaan.

Keadilan itu memiliki beragam makna dan keberagaman makna keadilan menjadikan definisi dari keadilan juga sangat beraneka ragam. Keadilan dalam konsep pemikiran Barat pada mulanya bercirikan religius serta menempatkan individu sebagai fokusnya di samping masyarakat. Namun akibat dari penyalahgunaan kekuasaan dengan mengatasnamakan Tuhan akhirnya makna keadilan itu bergeser pada kepentingan kelompok. Di samping itu makna dan konsepsi keadilan dalam pemikiran Barat pun mengalami pergeseran makna akibat dari perkembangan pengetahuan pada masa Pencerahan (*Age of Enlightenment*) di sekitar abad ke-18.

Di sisi lain keadilan dalam konsep Islam tidak menempatkan

---

233 Majjid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999, hlm. 199.

234 Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi., op. cit.*, hlm. 389.

235 Theo Hujibers, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius, 1991, hlm. 63.

individu dan masyarakat sebagi fokusnya melainkan mengutamakan keseimbangan antara individu dan masyarakat. Keadilan dalam Islam yang hendak diwujudkan adalah keadilan yang sesuai dengan firman Allah dalam al-Qur'an, yang memenuhi prinsip-prinsip kepatutan, tidak merugikan orang lain, mampu menyelamatkan diri pribadi serta harus tumbuh dari adanya iktikad yang baik.[236] Dengan demikian, keadilan dalam konsep Islam bertumpu pada prinsip-prinsip moraletis dan selalu berupaya mewujudkan keadilan yang seadil-adilnya (keadilan substantif) dengan senantiasa berupaya mewujudkan adanya kebahagiaan individual dan kolektif (masyarakat).

Namun untuk di Indonesia, ukuran dimensi makna keadilan sebenarnya sudah ada konsepsinya yakni Keadilan Pancasila yang mengandung makna keadilan yang berketuhanan, keadilan berkemanusiaan, keadilan yang demokratis, nasionalistis, dan berkeadilan sosial. Hal ini menunjukkan bahwa keadilan yang ditegakkan tidak sekedar keadilan formal, tetapi juga keadilan substansial.[237] Indonesia lebih mengunggulkan asas *supremacy of moral justice* daripada asas *supremacy of law*.[238] Oleh karena itu, penerapan asas legalitas dalam KUHP dalam konteks keIndonesiaan jangan diartikan semata-mata demi kepastian/kebenaran/keadilan formal undang-undang tetapi jauh lebih komprehensif yakni pada terwujudnya kepastian / kebenaran / keadilan nilai-nilai substantif nya.[239]

Dalam upaya menegakkan hukum, pemerintah Republik Indonesia berpedoman pada Pancasila dan **UUD 1945** yang merupakan penentu arah. Adapun yang dimaksud dengan menegakkan hukum yang berdasarkan pada paradigma Pancasila,

236 Majjid Khadduri, *The Islamic., op.cit.,* hlm. 7-8.

237 Barda Nawawi Arief, *Bunga., op.cit.,* hlm. 87.

238 Suteki, *Integrasi Hukum dan Masyarakat*, Semarang: Pustaka Megister, 2007, hlm. 17-18.

239 Barda Nawawi Arief, *Bunga. ,op. cit.*, hlm. 27.

yaitu terwujudnya kondisi-kondisi:

(a) Paradigma ketuhanan (moral-religius);

(b) Paradigma kemanusiaan (humanistik);

(c) Paradigma kebangsaan (persatuan/nasionalistik);

(d) Paradigma keadilan/demokrasi;

(e) Paradigma keadilan sosial.

Agar penegakan hukum dapat dilakukan secara benar dan adil maka perlu diciptakan berbagai persyaratan sosial yang kondusif. Persyaratan itu antara lain: tumbuhnya prinsip egalitarian (keterbukaan) dalam segala bidang kehidupan untuk mewujudkan adanya berbagai keseimbangan dalam kehidupan masyarakat. Adanya perbedaan realitas sosial yang begitu tajam dan mencolok, baik dalam ranah sosial, ekonomi, politik, dan lain-lainnya harus dikurangi karena hal tersebut akan berpengaruh (mengakibatkan) timbulnya kesulitan dalam sistem penegakan hukum secara benar dan adil. Hal tersebut dikarenakan hukum berkecenderungan akan berpihak pada kekuatan-kekuatan dominan yang ada dalam masyarakat.

Di samping berbagai syarat seperti tersebut di atas untuk mencapai atau untuk menciptakan penegakan hukum yang adil dan berkeadilan, maka perlu didalami tentang dua aspek yang sangat penting. Kedua aspek penting yang harus didalami tersebut adalah tatacara penegakan hukum (*procedural justice*) dan isi atau hasil penegakan hukum (*substantive justice*). Kedua aspek tersebut harus berjalan seiring demi semangat mewujudkan penegakan hukum yang adil dan berkeadilan.

Dalam masyarakat yang menjunjung tinggi hukum (*supremacy of law*), persoalan tata cara penegakan hukum sama pentingnya dengan tujuan itu sendiri. Tujuan untuk mewujudkan keadilan hanya dapat dicapai dengan cara-cara penegakan hukum

yang adil pula. Cara-cara yang dimaksud meliputi unsur-unsur kepastian kelembagaan, kepastian mekanisme dan berbagai keluaran yang dapat diperkirakan (prediktif) atau yang biasa disebut dengan kepastian hukum (*rechtzekerheid*). Pada dasarnya kepastian hukum tidak sama dengan keadilan, boleh jadi kepastian dapat juga bertolak belakang dengan keadilan. Namun tanpa adanya kepastian hukum, kiranya susah terwujud adanya keadilan yang didambakan.

Keadilan substantif (*substantive justice*) adalah keadilan yang menyangkut isi keadilan itu sendiri. Secara teoretis banyak persepsi mengenai konsep keadilan substantif ini. Sebagian ahli hukum melihat dari tingkat pencapaian kepuasan sebagian yang lain dari sudut manfaat. Namun ada juga yang memandang keadilan itu semata-mata diukur dari pelaksanaan hukum itu sendiri.

Substansi keadilan haruslah dibedakan antara keadilan individual (*individual justice*) dengann keadilan sosial (*social justice*). Idealnya keadilan individual senantiasa akan tercermin dalam keadilan sosial, atau sebaliknya. Namun kenyataannya antara dua keadilan tadi terdapat jarak yang lebar dan berpotensi dapat melebar. Idealnya jarak antara keduanya tersebut harus dipersempit atau dikurangi, dengan cara bahwa untuk setiap penegakan hukum harus dirujukkan atau diletakkan nilai-nilai sosial atau moral dari setiap aturan hukum yang akan ditegakkan. Bila ini dilaksanakan maka dalam setiap keadilan individual yang akan ditegakkan akan terkandung keadilan sosial.[240]

Keadilan dalam konteks Al-Qur'an tidak lepas dari nilai-nilai moralitas. Dalam Islam, keadilan senantiasa berpedoman pada Al-Qur'an. Keadilan sebenarnya merupakan realisasi yang setia terhadap hukum-hukum Allah.[241] Di sisi lain ketidakadilan mengandung makna adanya pengurangan hak dari yang semestinya didapat.

240 Bagir Manan, *Menegakkan Hukum Suatu Pencarian,* Jakarta: Asosiasi Advokat Indonesia, 2009, hlm. 53-61.

241 Dawam, *Ensiklopedia*., *op. cit*., hlm. 389.

Dengan ini dapatlah ditarik logika bahwa keadilan menyangkut masalah hak, yaitu apakah seseorang itu memperoleh haknya atau tidak. Ketidakadilan terjadi bila hak-hak seseorang itu diingkari atau dilanggar.[242]

Majid Khadduri[243] memaparkan bahwa filosofi muslim pertama yang mendiskusikan mengenai keadilan dalam kerangka kerja konsep-konsep Yunani kuno dan Islam adalah seorang berkebangsaan Iraq-Abassiyah yaitu Al-Kindi. Ia meletakkan dasar bagi para penggantinya/penerusnya untuk mendiskusikan keadilan sebagai suatu konsep rasional dan menetapkan suatu prosedur betapa keadilan rasional itu dapat selaras dan seimbang dengan keadilan Ilahi.

Al-Khindi[244] menyatakan bahwa meskipun keadilan itu merupakan *output* langsung dari akal budi manusia, namun pada dasarnya sifat adil itu memperoleh inspirasi dari Allah yang Maha Menggerakkan akal budi manusia. Adapun hakikat dari keadilan adalah mencapai kebahagiaan di dunia (kebaikan alamiah) dan juga kebahagiaan hidup nantinya di akhirat (kebaikan moral). Sementara itu, menurut Baharudin Lopa,[245] arti keadilan berdasarkan *ushul fiqih* ialah *"at-tawassuthu bainal amraini"* (berdiri di tengah-tengah dua perkara). Keadilan sebenarnya adalah keseimbangan antara hak dan kewajiban. Dalam keadilan sebenarnya ada tujuan yang hendak dicapai yakni usaha untuk menegakkan hukum. Nabi Muhammad SAW pernah menyatakan bahwa sebaik-baik peruntukan adalah yang seimbang (*khairulumuri ausathuha*).

Persepsi Nabi Muhammad SAW ini sebenarnya identik dengan teori *evenredigheids postulat* atau secara luas dikenal dengan asas keseimbangan dari Roelof Kranenburg seorang politisi, hakim

242 *Ibid.*, hlm. 395.

243 Majjid Khadduri, *Teologi*., *op. cit*., hlm. 116-117.

244 *Ibid.*,hlm. 122.

245 Baharudin Lopa, *Permasalahan Pembinaan dan Penegakkan Hukum di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, hlm. 126.

dan profesor hukum tata negara Belanda. Di samping itu hal tersebut juga sejalan dengan teori keadilan Aristoteles dimana memberi kepada setiap orang sesuai dengan apa yang ia berhak menerimanya.

Menurut Nasir Makarim Syirazi[246], keadilan mengandung dua makna yang berbeda:

a. Pengertian yang luas, yaitu menempatkan segala sesuatu pada tempatnya. Dengan kata lain dalam keadaan seimbang dan keseimbangan. Pengertian adil dalam hal ini berlaku atas segala sesuatu ciptaan dalam alam semesta ini, di galaksi-galaksi dalam struktur eksistensi manusia dan seluruh tumbuhan dan hewan di bumi.
b. Arti lain dari adil ialah mengikuti hak-hak individual, lawannya zalim dalam pengertian mengambil hak seseorang dan memberikannya kepada orang lain secara eksklusif, beruntuk diskriminasi dalam pengertian bahwa sebagian orang diberi hak-hak, sedang yang lain tidak.

Adapun menurut Murtadha Muthahhari[247], kata "adil" dimaknai dalam empat pengertian, yaitu :

1. Adil adalah keadaan yang seimbang (bukan dalam kadar atau ukuran yang sama). Untuk memperjelas maksud dari keadaan yang seimbang di atas adalah misalnya apabila suatu masyarakat ingin tetap bertahan hidup secara mapan, maka masyarakat tersebut harus berada dalam keadaan yang seimbang, yaitu segala sesuatu yang ada di dalamnya harus eksis dengan kadar semestinya bukan dengan kadar yang sama. Setiap masyarakat yang seimbang membutuhkan aktivitas yang bermacam-macam seperti: aktivitas ekonomi,

246 Nasir Makarim Syirazi, *Keadilan Ilahi*, Jakarta: Yapi, 1988, hlm.9-10.

247 Murtadha Muthahhari, *KeadilanIlahi, Asas Persepsi Dunia Islam*, Bandung: Mizan, 1992, hlm. 56 - 57.

politik, pendidikan, hukum dan kebudayaan. Aktivitas-aktivitas tersebut harus didistribusikan secara interaktif di antara anggota masyarakat dalam komunitas sosial. Kondisi yang berhadapan dengan keadilan dalam pengertian ini adalah ketidakproporsionalan bukan kezaliman.

2. Pengertian keadilan yang kedua adalah persamaan dan penafsiran terhadap pembedaan apapun. Adapun yang dimaksud dengan keadilan dalam pemaknaan ini adalah apabila suatu pemberian yang sama itu dipandang sebagai peruntukan yang adil juga. Dengan demikian dengan tidak memberikan apapun kepada semuanya merupakan peruntukan yang selayaknya dipahami sebagai peruntukan adil juga. Oleh sebab itu adanya anggapan umum bahwa "kezaliman yang dilakukan kepada semua orang secara sama adalah juga bentuk keadilan", merupakan buah pemahaman yang diturunkan dari konsepsi keadilan seperti ini.
3. Pengertian ketiga dari keadilan adalah menjamin hak-hak individu (*individual/personal rights*) dan memberikan serta menjamin hak tersebut hanya kepada setiap orang yang memang wajib berhak menerimanya. Dari pemaknaan keadilan tersebut dapat diturunkan pemikiran bahwa kezaliman adalah perusakan dan pelanggaran terhadap hak-hak yang dimiliki oleh orang lain. Inilah pokok pemikiran dari konsep keadilan sosial, yakni sesuatu keadilan yang harus dihormati di dalam norma dan hukum manusia yang kepada setiap pribadi diperintahkan untuk menegakkannya serta menghormatinya. Pemaknaan keadilan seperti tersebut diatas memiliki dua sisi pemaknaan, yakni:
   (a) Adanya hak preferensi, yaitu sebagian pribadi yang kita analogikan kepada sebagian yang lain, maka pribadi tersebut akan memiliki hak dan preferensi tertentu.

Untuk memperjelas maksud paparan diatas dapatlah diilustrasikan sebagai berikut: misalnya, apabila seseorang mengerjakan sesuatu, dan akibat dari pekerjaan tersebut menghasilkan sesuatu, maka pekerjaan tersebut menjadi pemilik preferensi atas hasil pekerjaan itu. Penyebab preferensi tersebut adalah pekerjaan sebagai aktivitasnya;

(b) Adanya kekhasan pribadi manusia, bahwa manusia itu diciptakan yang di dalam operasinya menggunakan pemikiran/penalaran yang dimanfaatkan sebagai 'alat kerja' agar dengan perantaraan alat kerja tersebut, ia dapat mencapai tujuan-tujuan hidup yang hendak dicapainya. Dengan konsepsi pemaknaan keadilan yang seperti ini maka setiap pribadi dalam masyarakat dapat meraih kebahagiaan dalam bentuk yang lebih baik jika preferensi-preferensi tertentu tetap dipelihara. Pengertian keadilan yang seperti tersebut diatas akan diterima oleh semua manusia. Adapun yang dilawan oleh hati nurani semua orang merupakan bentuk kezaliman sebagai sisi lain dibalik keadilan tersebut.

4. Pengertian keadilan yang keempat adalah usaha memelihara hak atas berlanjutnya eksistensi. Dalam sistem alam semesta ini semua yang memiliki perbedaan atas karunia Ilahi (no *two things are the same*). Inilah keadilan dan kodrati yang diberikan oleh Tuhan bahwa suatu yang eksis akan mengambil perwujudan dan kesempurnaannya dalam kadar yang telah menjadi haknya.

Dalam persepsi hukum Islam senantiasa bertindak adil dalam penyelesaian suatu perkara merupakan amar (perintah) yang jelas dan tegas dalam Al-Qur'an. Perintah itu antara lain disebut dalam Al-Qur'an pada surat-surat antara lain: ***An-Nisa : 58, An-Nisa :135, Al-Nahl 90, Al- Mai'dah 8.*** Adapun dalam surat-surat tersebut

disebutkan: «Dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil». (*QS: An-Nisa:58*). Selanjutnya dalam Al Qu'an ditegaskan :

«Wahai orang- orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar- benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih atau kemaslahatanya, maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan». (*QS: An-Nisa:135*).

Manusia senantiasa diperintahkan Allah untuk beruntuk adil demi tercapainya kedamaian dalam kehidupan, sebagaimana firman-Nya yang artinya:

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbentuk kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbutan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pe-ngajaran kepada mu agar kamu dapat mengambil pelajaran" (*QS: Al-Nahl: 90*).

Ayat di atas secara tegas menyatakan bahwa Allah SWT memerintahkan umat manusia untuk senantiasa menegakkan keadilan di muka bumi, karena ketidakadilan adalah penyebab timbulnya perasaan sakit hati, dendam, kemungkaran dan permusuhan. Dalam surat *al-Ma'idah*, Allah SWT dengan tegas memeringatkan umat manusia agar jangan sampai kebencian, rasa tidak suka, serta per-masalahan pribadi yang ada, menyebabkan mereka berlaku tidak adil terhadap orang lain, karena pada dasrnya bahwa keadilan lebih dekat kepada ketaqwaan. Jangan hanya mau berlaku adil, kalau perasaan lagi senang. Di samping itu jangan beruntuk adil kalau keadilan yang akan ditegakkan itu menguntungkan dirinya sendiri.[248] Hal tersebut sesuai firmanNya yang artinya sebagai berikut:

248 Mawardi Lebay El Shutani, *Tegakkan Keadilan, Pasti Damai dan Bahagia*, Jakarta: Al-Mawardi, 2002, hlm. 10 -12.

"Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu selalu menjadi orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena keadilan itu lebih dekat kepada taqwa. Dan taqwalah kepada Allah sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan." (*QS: Al-Mai'dah: 8*)

Hadist Rasulallah SAW yang diriwayatkan oleh Imam Ibnu Hibban, menandaskan bahwa beruntuk adil kepada sesama manusia adalah merupakan amal yang dapat mengantarkan seseorang masuk surga. Hal ini sesuai sabda Nabi Muhammad SAW yang artinya sebagai berikut:

"Dari Abu Ishaq, dari Kadir al-Dhabbi, ia berkata: telah datang seorang laki-laki kepada Rasulallah SAW, seraya berkata: "Wahai Rasulallah SAW, tunjukkanlah kepada kami sebuah amal yang tepat memasukkanmu ke surga!" Beliau bersabda, "lakukanlah keadilan, dan berikanlah sebagian hartamu yang berlebih", orang itupun berkata: "Bagaimana jika saya tidak mampu melakukan itu?". Beliau bersabda: "Apakah kamu mempunyai unta?". Lelaki itu menjawab: "ya!". Beliau pun bersabda: "Peliharalah untamu dan berilah ia minum, dan bercerminlah pada penghuni rumah yang tidak memberi minum untanya dengan air kecuali sesekali, maka sungguh untamu itu tidak akan binasa dan pemberian minummu itu tidak kan terbakar sirna, sampai mereka mewakibkan atasmu surga" (H.R. Ibnu Khuzaimah).

Hadist di atas memberikan nasihat kepada manusia bahwa salah satu amal peruntukan yang dapat mengantarkan manusia menuju ke surga adalah dengan berlaku adil. Oleh karena itu, setiap orang diharapkan untuk berusaha beruntuk adil dalam setiap aspek perikehidupannya. Ketidakadilan mampu menyulut konflik yang sulit diredam dan dendam berkepanjangan yang memicu pertikaian seperti *carok retaliation*. Semua persoalan yang menjurus kepada konflik dimulai dari hilangnya rasa keadilan, termasuk munculnya konflik - konflik yang berpotensi dapat memicu *carok* di Madura.

Solusi terbaik untuk semua permasalahan perendahan

martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura adalah dengan semangat mewujud kan ditegakkannya nilai-nilai keadilan untuk semua kelompok, golongan dan lapisan dalam masyarakat Madura. Pada hakikatnya keadilan adalah prasyarat utama bagi terwujudnya kebahagiaan, perdamaian dan kedamaian di tengah masyarakat atau antar pribadi yang sedang dilanda permusuhan dan saling dendam.

Menegakkan keadilan adalah satu kewajiban atau satu tuntutan kemanusiaan. Hal tersebut merupakan satu keharusan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT kepada semua manusia tanpa pandang bulu. Menegakkan keadilan di masyarakat tidak dapat secara parsial. Upaya ini harus ditempuh dengan adanya komitmen bersama yang berkesinambungan oleh seluruh komponen masyarakat.

Keadilan pada hakikatnya merupakan ukuran yang digunakan untuk memberikan respon/tanggapan dan perlakuan terhadap objek di luar diri kita. Oleh karenanya ukuran sebuah keadilan tentunya akhirnya tidak dapat dilepaskan dari arti yang kita berikan kepada kemanusiaan dan manusia itu sendiri. Sebagai sebuah ide atau konsep, keadilan memang masih bersifat abstrak yang demi mencapai ideal tersebut harus diwujudkan dalam bentuk norma hukum (*ius constitutum*).

Sayangnya, hukum sebagai sarana untuk mewujudkan keadilan seringkali harus berhadapan dan berbenturan dengan ide-ide, konsep-konsep maupun kepentingan kekuatan-kekuatan personal dan sosial yang lain, yang sudah barang tentu kesemuannya berpengaruh terhadap norma-norma hukum yang dibentuk. Itulah fenomena sosial di mana hukum sebagai insitusi sosial hidup. Hukum memang tidak dapat dilepaskan dari masyarakatnya.

Mediasi Adat Melalui *InformalJustice System* (IJS) dalam Penyelesaian Permasalahan Perendahan Martabat dan Harga Diri, Istri, Agama, serta Sengketa Sumber Daya Alam pada Masyarakat Madura

Penyelesaian secara musyawarah pada kasus perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura (selain yang menyangkut urusan kehormatan istri) dapat diselesaikan melalui *Informal Justice System* (*IJS*) semacam peradilan adat (*customary justice system* atau *inheemsche rechtspraak)* seperti yang pernah ada di Indonesia. *IJS* adalah lembaga yang berfungsi untuk menyelesaikan persoalan masyarakat lokal khususnya yang terkait dengan persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam. *IJS* tersebut merupakan keberadaan secara sinergi antara wakil pemerintah dan tokoh lokal (*local elites*) yang dipercaya oleh masyarakat lokal.

Pemikiran ini sebenarnya didasari oleh adanya pemahaman untuk menggali dan sekaligus menguatkan sumberdaya hukum rakyat dalam menyediakan keadilan demi mudahnya masyarakat tradisional akses terhadap keadilan dan demi kepentingan penguatan hukum (*legal empowerment*) yang sebenarnya ditopang oleh konstitusi sebagai aturan normatif tertinggi.[249] Keberadaan

249 Pada dasarnya adanya dukungan dari konstitusi dan pengakuan negara terhadap eksistensi hukum adat telah ada dalam rumusan Pasal 18A (1) UUD 1945. Dengan jelaspasal ini mengamanatkan pemerintah untuk memberi perhatian pada kekhususan serta keberagama,n daerah. Di samping itu, Pasal18B (1-2) menegaskan bahwa: (1) Sementara itu, Pasal 18B (1-2) menyatakan: (1) Negara mengakui dan menghormati satuan-satuan pemerintah daerah yang bersifat khusus atau bersifat istimewa yang diatur dengan undang-undang. (2) Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang. Materi muatan Pasal 18B (2) UUD 1945 pada frasa 'sepanjang masih hidup' sebagaimana yang tertulis di atas, mengamanatkan bahwa negara memiliki konstitusi yang pluralis. Dengan demikian, konstitusi menganggap

IJS ini sebenarnya dapat mengurangi beban peradilan formal terutama untuk menangani perkara atau kasus tertentu. Sebenarnya keberadaan *IJS* ini dalam kajian antropologi dan sosiologi telah lama dilakukan.

Lembaga informal ini diharapkan memiliki kemampuan untuk mendengar keluhan dari pihak-pihak yang mengalami ketidakadilan dan kemudian menangani keluhan tersebut secara tepat sehingga membuahkan keadilan bagi pihak pencari keadilan. Proses mendengar dan menangani keluhan tersebut harus didasarkan pada prinsip negara hukum atau hak asasi manusia. *IJS* diharapkan juga mampu menyediakan keadilan bagi masyarakat atau komunitas lokal dalam persoalan yang memiliki sensitifitas yang tinggi bagi masyarakat tersebut. *IJS* inilah yang diharapkan melakukan mediasi pada para pihak yang tengah bermasalah.

Secara terminologi, istilah mediasi[250] berasal dari bahasa Inggris yakni *mediation*. Secara konseptual dan esensinya mediasi sebenarnya sudah lama dipraktikkan dalam kehidupan hukum masyarakat di Indonesia jauh sebelum istilah mediasi digunakan secara populer dalam dunia ilmu hukum. Meskipun delik (peruntukan/tindakan pidana) biasa tidak boleh diselesaikan secara musyarawah antara para pihak, dalam praktiknya masyarakat di

hukum adat termasuk hukum yang perlu dijadikan sebagai sumber pedoman bermasyarakat di zaman modern ini. Konstitusi kita sebagai hukum yang bersifat organik, telah memberikan kepastian hukum kepada hukum adat dan masyarakat hukumnya dengan mencantumkan pengakuan terhadap hukum yang hidup dalam msyarakat. Selain itu, jaminan kepastian hukum oleh konstitusi juga diwujudkan dengan mewajibkan para hakim pada sistem peradilan negara (hakim dan hakim konstitusi) sebagai pemberi dan pencipta keadilan di masyarakat yang dicapai dengan cara menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat (**Pasal 5 UU 48/2009** tentang Kekuasaan Kehakiman).

250 Menurut Stuart M. Widman mediasi adalah "*a process in which a mediator facilitates communication and negotiation between parties to assist them in reaching a voluntary agreement regarding their dispute.*" Lihat, Stuart M. Widman, *The Protections and Limits of Confidentiality in Mediation*, Alternatives to the High Cost of Litigation, Vol 24 No. 10, November 2006, hlm 161.

Indonesia sering kali menyelesaikan delik biasa secara musyawarah dengan melibatkan tokoh-tokoh masyarakat setempat (*local elites*).[251]

Dalam terminologi bahasa Inggris mediasi *penal* dikenal dengan berbagai peristilahan,antara lain yaitu: *mediation in criminal cases*, *mediation in penal matters*, *victim offenders mediation*, *offender victim arrangement*. Adapun dalam bahasa Belanda terminologi mediasi *penal* dikenal dengan istilah *strafberniddeling,* dalam bahasa Jerman dikenal dengan *der aubergerichtliche tatausgleich,* di Perancis dinamai *de mediation penale*.[252]Dalam praktik mediasi *penal* sering antara pelaku tindak pidana dan korbannya dipertemukan oleh sang mediator. Oleh karenanya mediasi *penal* juga sering disebut dengan istilah *victimoffender mediation (VOM),* dan *offendervictim agreement (OVA),* serta di Jerman dikenal dengan *tateropfar ausgleich (TOA)*.[253]

Konsep mediasi *penal* sebenarnya merupakan salah satu bentuk penyelesaian sengketa secara alternatif di luar pengadilan. Mediasi ini dalam kajian ilmu hukum dikenal luas dengan istilah *alternative dispute resolution (ADR)* yang lazim diterapkan untuk mencari solusi yang saling dapat diterima (*win-win solution*) oleh para pihak yang bersengketa dalam permasalahan perdata. Saat ini *ADR* tengah menjadi alternatif solusi yang marak pada penyelesaian persoalan hukum baik dalam ranah perdata dan pidana di Indonesia.

ADR di luar pengadilan untuk penyelesaian persoalan perdata ini secara yuridis normatif sebenarnya telah diatur dalam sistem perundang-undangan Indonesia yakni **Undang-undang Nomor 30 Tahun 1999** tentang Arbitrase dan Alternatif Penyelesaian Sengketa.

---

251 Sebenarnya adanya interaksi antara *state law* dan *folk law*, *nonstate law* yang merupakan kajian utama dari aliran pluralisme hukum *(legal pluralism)* sudah lama diterapkan dalam pranata penyelesaian persoalan hukum pidana di masyarakat Indonesia. Lihat, Takdir Rahmadi, *Mediasi: Penyelesaian Sengketa Melalui Pendekatan Mufakat*, Jakarta: Raja Grafindo, 2010, hlm. 69-70.

252 Barda Nawawi Arief, *Mediasi Penal Penyelesaian Perkara Diluar Pengadilan* , Semarang: Pustaka Magister, 2008, hlm. 1-2.

253 *Ibid*.

Di Indonesia *ADR,* diaplikasikan secara penuh oleh institusi milik negara seperti Badan Arbitrase Nasional Indonesia (BANI) dengan fokus menangani sengketa dalam dunia perdagangan.

Pada dasarnya praktik mediasi *penal* juga telah digunakan dalam tindak pidana praktik kedokteran di Indonesia. Tindak pidana dalam praktik kedokteran tunduk pada peradilan profesi (*lex specialis*) dan bukan kepada hukum umum *(lex generalis*). Hal ini telah menjadi *rule of conducts* pratik hukum kesehatan baik nasional maupun internasional. Adapun peraturan perundang-undangan yang diaplikasikan dalam tindak pidana pratik kedokteran di Indonesia adalah:

(1) **UU No. 29 Tahun 2004** tentang Praktik Kedokteran **Pasal 14** "*Majelis Kehormatan Disiplin Kedokteran Indonesia adalah lembaga yang berwenang untuk menentukan ada tidaknya kesalahan yang dilakukan dokter dalam penerapan disiplin ilmu kedokteran dan menetapkan sanksi*";

(2) **UU No 36 Tahun 2009** tentang Kesehatan, **pasal 29** menyebutkan bahwa "*Dalam hal tenaga kesehatan diduga melakukan kelalaian dalam menjalankan profesinya, kelalaian tersebut harus diselesaikan terlebih dahulu melalui mediasi"*;

(3) Surat Edaran (SE) petunjuk Rahasia dari Kejaksaan Agung **No. B006/R-3/I/1982**, Jaksa Agung tanggal 19 Oktober 1982 tentang Perkara Profesi Kedokteran "*Bahwa agar tidak meneruskan perkara sebelum konsultasi dengan pejabat Dinas Kesehatan setempat atau Departemen Kesehatan Republik Indonesia";*

(4) Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) **No. 4/PVV-V/2007** bahwa *sengketa medik diselesaikan terlebih dahulu melalui peradilan profesi.*

Mediasi *penal* juga diakomodasi oleh yurisprudensi Mahkamah Agung (MA) RI, yakni pengakuan atas keberadaan peradilan adat dalam melaksanakan mediasi *penal*. Putusan MA RI Nomor **1644 K/Pid/1988** tanggal 15 Mei 1991 dimana *ratio decidendi* putusan disebutkan bahwa apabila seseorang melanggar hukum adat kemudian kepala adat memberikan sanksi adat, maka si pelanggar hukum adat tersebut tidak dapat diajukan lagi (untuk kedua kalinya) sebagai terdakwa dalam persidangan pada Badan Peradilan Negara dengan dakwaan yang sama. Kepada yang bersangkutan dijatuhi pidana penjara menurut ketentuan KUH pidana (**pasal 5** ayat (3) sub b **UU drt Nomor 1 Tahun 1951**). Dengan demikian pelimpahan berkas perkara serta tuntutan kejaksaan di Pengadilan Negeri harus dinyatakan tidak dapat di terima (*niet ontvankelijk-verklaard* atau *N.O.*).

Mediasi *penal* di ranah masyarakat internasional sebenarnya telah lama diaplikasikan. Kongres PBB ke-9 tahun 1995 di Kairo khususnya yang berkorelasi dengan peradilan pidana (dokumen **A/CONF169/6**) dinyatakan perlunya semua negara mempertimbangkan konsep "*privatizing some law enforcement and justice functions*" dan "*alternative dispute resolution* (ADR)" berupa mediasi, konsiliasi, restitusi dan kompensasi dalam sistem peradilan pidana.

Pada konferensi internasional tentang pembaharuan Hukum Pidana (*International Penal Reform Conference*) tahun 1999 di Surrey, UK dicetuskan bahwa salah satu unsur kunci dari pem-baharuan hukum pidana (*the key elements of a new agenda for penal reform*) adalah perlunya memperkaya sistem peradilan formal dengan sistem atau mekanisme informal dengan HAM. Pada konferensi tersebut dicetuskan juga adanya sikap "*the need to enrich the formal judicial system with informal, locally based, dispute resolution mechanims which meet human rights standards*". Artinya bahwa masyarakat internasional melihat peluang penggunaan penyelesaian masalah

hukum oleh masyarakat setempat dan ADR. Adapun yang harus dijunjung tinggi adalah semangat untuk menegakkan HAM pada proses penyelesaian masalah hukum tersebut.

Untuk kepentingan mewujudkan ideal di atas, maka dipandang perlu untuk melakukan pembaharuan hukum pidana melalui: *restorative justice, ADR, informal justice, alternative to custody, alternative ways of dealing with juveniles, dealing with violent crime, reducing the prison population, the proper management of prisons* dan *the role of civil in penal reform*. Di samping itu mediasi *penal* juga tercetus dalam kongres PBB ke-10 tahun 2000 di Vienna-Austria (dokumen **A/CONF.187/4/Rev 3**) yang rekomendasinya antara lain bahwa untuk memberikan perlindungan kepada korban kejahatan, sebaiknya diperkenalkan terlebih dahulu mekanisme mediasi dan peradilan restoratif (*mediation forrestorative justice*).

Berkaitan dengan konsep peradilan restoratif dan mediasi dalam perkara pidana lembaga internasional telah melahirkan beberapa rekomendasi antara lain:

(1) *Recommendation of the council of Europe* ***1999 No. R (99) 19*** tentang *Mediation in penal Matters*;

(2) *The EU Framework Decision 2001* tentang *the Standing of Victim in Criminal Proceedings* dan *The* ***UN Principles2002*** (*Resolusi Ecosoc 2002/12*) tentang "*Basic Principles on the Use Restorative Justice Programmes in Criminal Matters*". Mediasi penal ini juga dikenal dalam beberapa undang-undang pada negara-negara seperti Austria, Jerman, Belgia, Perancis, dan Polandia. [254]

254 Pasal 90 huruf g Hukum Acara Pidana Austria menyatakan bahwa penuntut umum dapat mengalihkan perkara dari pengadilan apabila terdakwa mau mengakui peruntukannya dan siap membayar ganti rugi sebagai kompensasi atas kerusakan yang timbul atau memperbaiki akibat peruntukannya, dan setuju melakukan setiap kewajiban yang diperlukan yang menunjukkan kemauannya untuk tidak mengulangi peruntukannya di masa yang akan datang. Adapun di Belgia mediasi penal diatur dalam the *Act on Penal Mediation* serta dalam *the Guideline on penal Mediation*. Perancis mediasi *penal* diatur dalam pasal 41 pada *Code Criminal Procedure*. Hukum Perancis memperbolehkan penuntut umum tidak

Dengan demikian penggunaan mediasi *penal* dalam penyelesaian permasalahan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura sebenarnya merupakan suatu terobosan hukum yang dapat diaplikasikan demi asas kemanfaatan dan keadilan dan demi tercapainya kondusifitas di wilayah tersebut. Di samping itu, masyarakat setempat menganggap bahwa sistem penyelesaian masalah lewat jalur mediasi sudah merupakan adat istiadat mereka dan hal tersebut telah berlangsung sejak jaman dahulu kala.

---

melakukan mediasi *penal* bila ada persetujuan antara korban dan pelaku. Mediasi dilakukan untuk dapat memperbaiki kerugian yang di derita korban, mengakhiri kesusahannya, dan demi kepentingan merehabilitasi pelaku kejahatan. Apabila mediasi tersebut ternyata gagal maka dilakukan penuntutan baru. Namun apabila berhasil maka penuntutan kepada pelaku diberhentikan. Jerman, apabila antara pelaku dan korban telah bermediasi melalui konpensasi *Tater-Opter-Ausgleich(TOA*) maka penuntutan dihentikan. Lihat, Barda Nawawi Arief, *Mediasi*.,*op. cit*., hlm. 27-38.

BAB

3

BAB 3

CAROK SEBAGAI SOLUSI ALTERNATIF DALAM KONFLIK PERENDAHAN MARTABAT DAN HARGA DIRI, ISTRI, AGAMA, SERTA SENGKETA SUMBER DAYA ALAM

GEOGRAFI, GEOLOGI DAN KLIMATOLOGI PULAU MADURA

Pulau Madura geografisnya terletak di sebelah Utara Jawa Timur. Pulau tersebut dipisahkan dari Pulau Jawa oleh Selat Madura, yang menghubungkan Laut Jawa dan Laut Bali.[255]Selat Madura relatif sempit dan dangkal dibading selat yang lain di Nusantara. Tingkat kedalaman selat tersebut maksimal sedalam 100 meter saja,[256] namun selat ini dikenal sebagai jalan simpang bagi sistem perdagangan tradisional masyarakat di Laut Jawa.[257]

Luas pulau Madura adalah sekitar 5.250 km^2 yang terbagi

255 Hubb de Jonge, *Madura Dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam*, Jakarta: Gramedia, 1989, hlm. 3.

256 Kuntowijoyo, *Perubahan .,op. cit.,* hlm. *26.*

257 Sutjipto Tjiptoatmodjo, *Kota-kota Pantai di Sekitar Selat Madura (Abad XII Sampai Medium Abad XIX*, Desertasi, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 1983, hlm. 26.

menjadi empat kabupaten yaitu Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep. Pulau Madura dikelilingi oleh pulau-pulau kecil yaitu Pulau Kambing, Gili Raja, Genteng, Puteran, Iyang, Sapudi dan Raas. Clifford Geertz[258],mengategorikan bahwa Pulau Madura sebagai Indonesia Luar berbeda halnya dengan Pulau Jawa yang dianggap sebagai Indonesia Dalam.

Secara geologis, sebagian besar dari Pulau Madura merupakan perbukitan kapur cadas yang tinggi dan gersang dengan punggungpunggungkapur yang lebar yang diselang-selingi oleh bukit-bukit yang bergelombang. Bukit-bukit kapurnya tidak tinggi sebagaimana di Pulau Jawa, kebanyakan berbentuk bulat-bulat dengan bebatuan kapur yang kasar dan letaknya pun lebih bergabung.[259]

Pulau Madura memiliki komposisi struktur tanah serta curah hujan yang tidak sama di setiap wilyahnya. Sebagai akibatnya tidak banyak wilayah di Pulau ini yang memiliki lahan pertanahan yang subur sebagaimana di Pulau Jawa. Persawahan yang permanen (sepanjang tahun untuk kepentingan bercocok tanam) hanya ada wilayah dataran yang tinggi yang mendapatkan curah hujan yang cukup. Oleh karenanya lahan-lahan yang sama sekali tidak subur (paling banyak di wilayah selatan) digunakan untuk pemuntukan garam rakyat (garam tradisional).[260]

Dari sudut pandang klimatologi, Pulau Madura termasuk ke dalam pulau yang beriklim tropis dan bercuaca sangat panas. Pada dasarnya iklim di pulau ini terdiri dari dua musim sebagaimana musim di kepulauan Nusantara yakni musim hujan atau musim barat (*nèmbhârâ'*) dan musim kemarau atau musim timur (*nèmor*). Musim hujan biasanya terjadi mulai dari bulan Oktober sampai

---

258 Clifford Geertz, *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi Indonesia*, Jakarta: Penerbit Bhratara Karya Aksara, 1983, hlm. 12

259 Hubb de Jonge, Madura.,*op.cit*., hlm. 8.

260 *Ibid*., hlm.9

bulan April setiap tahunnya. Sedang musim timur dari bulan April hingga bulan Oktober.

Pada musim penghujan, rata-rata hujan turun hanya 16 hari per bulan dengan curah hujan rata-rata sekitar 200-300 mm. Namun ketika musim pancaroba curah hujan tidak lebih cuma sekitar 100 mm saja. Hanya dataran-dataran yang secara topografi sangat tinggi saja yang mengalami musim hujan yang terus-menerus selama enam bulan. Di daerah yang relatif rendah musim hujan biasanya cuma terjadi tiga hingga empat bulan saja. Adapun di daerah sepanjang pantai utara dan di daerah yang paling selatan dari pulau itu, hujan biasanya turun hanya di awal bulan-bulan pertama setiap awal tahun saja. Adapun cuaca di pulau ini sangat panas, yakni berkisar 28 derajat celcius di musim hujan dan 35 derajat celcius di musim kemarau.[261]

PERIKEHIDUPAN MASYARAKAT MADURA

Pada umumnya, masyarakat Madura berwatak perantau dan petualang. Hal ini disebabkan karena kondisi tanah di pulau Madura tidak begitu subur dan menjanjikan untuk dijadikan mata pencaharian di sektor pertanian. Kenyataan inilah yang akhirnya memaksa penduduk merantau ke daerah-daerah lain di Tanah Air demi mendapatkan mata pencaharian dan masa depan yang lebih baik.

Atas alasan demi kehidupan yang lebih baik itulah masyarakat yang mendiami pulau Madura (sejak dahulu kala) merantau ke seluruh pelosok tanah air bahkan ke luar negeri (Saudi Arabia dan negara-negara ASEAN). Di daerahnya yang baru (perantauan) mereka mengandalkan ketrampilan dan keuletan bekerja yang luar biasa. Pada umumnya mereka bekerja pada sektor-sektor informal

261 *Ibid.*

sebagai pedagang dan penjual jasa berketrampilan spesifik (*mutawif* di Saudi Arabia) dan lain sebagainya.

Walaupun sebagian masyarakat Madura bermigrasi ke tanah rantau namun pada umumnya mereka tetap memiliki ikatan emosional yang kuat dengan daerah *(patobin)* dan dengan kerabat *(bhâlâ karabhât)* di desa asal mereka. Komunikasi yang intensif dan berkesinambungan tetap senantiasa mereka jalin dengan baik. Atas dasar komunikasi yang terjalin inilah segala sesuatu yang terjadi di daerah asalnya mereka yang di rantau pun tetap mengetahui keadaan kerabatnya di kampung. Di samping itu, bagi kerabat yang belum memiliki pekerjaan tetap, mereka diajak ikut serta merantau demi peri kehidupan yang lebih menjanjikan untuk masa depannya.

Dari sudut pandang ekologi, sebenarnya dapatlah dikatakan bahwa masyarakat Pulau Madura berbasis ekologi tegalan (daerah dengan sebagian besar lahannya kering). Ekologi tegalan secara umum memiliki karakteristik sebagai berikut:

(1) Tanaman hidupnya sangat tergantung pada curah hujan;
(2) Varietas tanaman agak banyak;
(3) Produktivitasnya (hasil panen) relatif rendah dan
(4) Resiko gagal panen sangat sering kali terjadi (akibat kemarau yang sangat panjang) .

Hal tersebut sebagian besar dikarenakan oleh faktor musim yang tidak menguntungkan. Pada ekologi tegalan, tanaman yang cocok adalah jenis palawija seperti jagung dan tanaman tahan suhu kering seperti tembakau. Namun karena kondisi geologis, geografis dan klimatologis yang tidak mendukung tanaman tersebut, hasil pertaniannya sangat sedikit bila dibandingkan dengan pulau Jawa.

Pengaruh tipe ekologi tegalan juga nampak pada pemukiman-pemukiman masyarakat Madura. Pemukiman tipikal ekologi tegalan terdiri dari kelompok unit-unit pemukiman yang relatif sangat kecil.

Masing-masing pemukiman tersebut memiliki ladang (tegalan) dengan hewan ternak (pada umumnya sapi dan kambing) yang menjadi miliknya sendiri. Satu unit pemukiman terdiri dari empat hingga lima rumah dengan pekarangan-pekarangannya sendiri yang kesemuannya kebanyakan dikelilingi oleh pagar (kebanyakan pagar dari tanaman seperti pohon bambu dan tanaman buah salak). Mereka hidup dalam hubungan kekeluargaan, walaupun secara fisik mereka sebenarnya terpisah.[262]

Jika panen tanaman jagung gagal, petani hanya mendapatkan tubuh batang tanaman jagung (*tèbon*) untuk pakan ternak mereka. Di Madura, petani memelihara ternak khususnya sapi untuk investasi. Bila ekonomi sulit ternak-ternak tersebut dijual untuk memenuhi keperluan hidup keseharian mereka.

Secara ekonomi masyarakat Madura sulit untuk berswasembada pangan. Hal tersebut karena faktor sumber daya alam yang memang kurang mendukung sektor pertanian. Itulah sebabnya, secara moral ekonomi masyarakat Madura tidak berorientasi pada tanah (*land ethics*) tapi pada kerja (*labour ethics*).[263]

STRATIFIKASI SOSIAL DAN TINGKATAN BAHASA MASYARAKAT MADURA

Secara garis besar masyarakat Madura dapat dikelompokkan dalam dua stratifikasi sosial yakni, berdasarkan nasabnya (genealogis) dan menurut dimensi tingkat pengetahuan keagamaan (Islam) yang dimilikinya. Dari sisi nasabnya atau keturunannya, mereka terbagi menjadi tiga kelompok besar:

(1) *Parjâji* (kelompok kaum bangsawan), yang merupakan

262 Kuntowijoyo, *Perubahan .,op.cit.*,hlm. 60.

263 Hotman Siahaan, *Madura, Akulah Darahmu*, Kompas, 15 Februari 2003 dalam Totok Rochana, *Orang Madura: Suatu Tinjauan Antropologis*, Humanus, Vol. XI No 1, 2012, hlm. 49.

strata sosial yang paling atas atau tinggi. Masyarakat yang tergolong pada kelompok ini adalah mereka yang masih memiliki darah keturunan darah bangsawan Madura atau para pejabat utama di daerah, seperti bupati dan sebagainya;

(2) *Pongghâbâ* (Jawa: *punggawa*); masyarakat kelompok ini yang menempati strata sosial madya. Adapun yang termasuk golongan ini misalnya adalah para Aparatur Sipil Negara (ASN) yang bekerja di instansi pemerintah badan usaha milik pemerintah (BUMN) dan sebagainya;

(3) *Orèng dumè'* atau *orèng kènè'* (kelompok masyarakat biasa). Kelompok masyarakat yang terakhir ini adalah kelompok mayoritas yang mendominasi struktur sosial pada masyarakat Madura (struktur terendah).

Adapun stratifikasi berdasarkan takaran tingkat pengetahuan keagamaan yang dimilikinya, masyarakat Madura dapat dibedakan menjadi empat kelompok:

(1) *Kèyaè* (kiai);

(2) *Bhindhârâ;*

(3) *Santrè* (santri)dan;

(4) *Bânnè santrè* (bukan santri).

Santri adalah masyarakat yang tengah menuntut ilmu agama di pondok-pondok pesantren. Di samping itu juga sebutan bagi mereka yang telah menjadi alumni dari pondok-pondok pesantren tersebut. Strata sosial mereka pada dasarnya adalah tergolong lapisan masyarakat biasa (awam).

Bânnè santrè (bukan santri) adalah masyarakat awam yang tidak pernah menuntut ilmu agama di pondok-pondok pesantren. Baik santri dan *bannè santrè* memiliki status yang sepadan dan berada pada stratifikasi sosial bawah yang sejajar. Dengan kata lain mereka adalah masyarakat biasa atau masyarakat pada umumnya. Jumlah

mereka mayoritas dalam struktur masyarakat Madura. Dalam kehidupan sehari-hari mereka berbaur satu sama lain dan susah sekali untuk membedakannya secara sepintas di antara keduanya.

Adapun *bhindhârâ* adalah golongan pemuka masyarakat (tokoh masyarakat) yang dihormati dan ditokohkan oleh masyarakat setempat. Dalam kenyataannya, kelompok *bhindhârâ* ini memiliki peran sosial yang lebih tinggi dari pada kelompok santri dan *bânnè santrè.* Mereka ditokohkan oleh masyarakat sekitar (lokal) karena pada umumnya mereka memiliki pengetahuan yang luas tentang berbagai macam pengetahuan non agama, seperti persoalan sosial, politik, hukum, ekonomi, pertanian, dan sebagainya.

Adapun *kèyaè* (kiai) menempati posisi strata sosial yang paling tinggi dari sisi takaran kepemilikan pengetahuan keagamaan. Merekalah yang dianggap sebagai pemuka agama, dan pada umumnya sekaligus sebagai panutan masyarakat. Kebanyakan dari para kiai ini mempunyai dan memimpin serta mengajar pada pondok-pondok pesantren dan lembaga pendidikan Islam. Seseorang secara langsung mendapat gelar sosial sebagai kiai di samping hal tersebut dikarenakan yang bersangkutan sebagai pemilik/pendiri dan sekaligus pemimpin pondok pesantren atau lembaga pendidikan agama juga karena garis keturunan yang dimilikinya. Anak dari seorang kiai dapat menjadi kiai baik ketika orangtuanya masih hidup ataupun ketika sudah wafat. Di Madura anak kiai disebut atau dipanggil dengan panggilan '*lora*' ('*gus*' di Jawa).

Dengan posisi status sosial kiai yang istimewa (*privilege status*) pada masyarakat Madura inilah, kiai merupakan patron lokal (*local patron*) bagi masyarakatnya. Oleh karena alasan inilah relasi sosial antara kiai dengan santri dan masyarakatnya sering disebut dengan pola relasi *patron-client*. Dengan pola relasi ini posisi kiai selalu berada di atas dan masyarakat atau santri senantiasa berada pada posisi bawah.

Mayarakat Madura pada umumnya dikenal luas sebagai etnis dengan gaya bicara yang terbuka. Mereka menggunakan logat bahasa ibu (bahasa Madura) yang kental dan sangat mewarnai ketika mereka menggunakan bahasa lain. Logat bicaranya yang kental dan khas inilah, mereka dengan mudah dikenali sebagi etnis Madura.

Dalam bahasa Madura setidak-tidaknya ada tiga variasi dialek yang sangat terkenal, yakni dialek Bangkalan, dialek Pamekasan dan dialek Sumenep. Ketiga dialek tersebut memiliki ciri-ciri yang khas secara fonologis dan leksikologis sehingga hal tersebut menjadi pembeda antara ketiga dialek tersebut. Dialek Bangkalan misalnya, dapat dikenali dari intonasinya yang cepat dan adanya beberapa perbedaan leksikal yang tidak dimiliki oleh dialek lain. Dialek Bangkalan merupakan dialek yang paling inovatif dan berkembang kosakatanya. Hal tersebut mungkin dikarenakan lokasi Kabupaten Bangkalan yang dekat dengan kota Surabaya sebagai metropolitan dan pusat kegiatan ekonomi serta perdagangan di Indonesia Timur.

Sebagaimana halnya pada masyarakat Jawa, masyarakat Madura memiliki tingkatan bahasa sebagai sarana komunikasi lintas strata sosial dan usia. Secara umum tingkatan bahasa Madura terbagi menjadi lima yakni:

(1) Ragam *enjâ'-iyâ* atau yang sering dinamai tingkatan *sengko'-bâ'na*. Ini merupakan bahasa Madura yang berada pada tingkatan yang paling bawah atau *mapas*. Madura pada tingkatan ini merupakan bahasa keseharian komunikasi masyarakat biasa (*orèng kènè'*). Di samping itu, bahasa ini digunakan sebagai sarana komunikasi antara kelompok orang yang sudah sangat akrab antara yang satu dengan lainnya;

(2) Ragam *engghi-enten*atau tingkatan yang disesebut *bulâ-dhika*. Tingkatan bahasa Madura ini lebih tinggi kedudukannya dari pada tingkatan bahasa sebelumnya. Pada umumnya tingkatan bahasa *engghi-enten* ini digunakan sebagai sarana komunikasi

kepada orang yang masih asing (orang yang baru dikenal) atau ketika belum begitu akrab dan masih adanya perasaan segan di antara satu dengan lainnya;

(3) Ragam *èngghi-bhunten* ini juga sering disebut sebagai tingkatan *kauâ-sampèyan*. Ragam bahasa ini sudah tergolong sebagai bahasa Madura yang halus. Bahasa pada tingkatan ini biasanya digunakan sebagai sarana komunikasi terhadap orang yang disegani dan terhadap orang yang belum dikenal sama sekali sebelumnya (orang asing) serta orang yang usianya jauh lebih tua;

(4) Ragam *panjhennengngan-abdhina*, inilah tingkatan bahasa Madura yang paling tinggi dan paling halus. Tingkatan bahasa Madura ini biasa digunakan sebagai sarana dalam berkomunikasi kepada orang yang paling tinggi strata sosialnya, atau terhadap orang yang paling berpengaruh dalam masyarakat, yang sekaligus sebagai tokoh panutan serta yang sangat dituakan. Ragam bahasa ini biasa digunakan sebagai sarana komunikasi terhadap para kiai, para peimpin formal (gubernur, bupati, kapolres, komandan kodim, dan sebagainya;

(5) Ragam *abdhi dhâlem-junan dhâlem*, inilah tingkatan bahasa yang paling tinggi yang sudah jarang digunakan karena tingkatan ini adalah biasa digunakan dilingkungan keluarga keraton di Madura. Bahasa tingkatan ini juga dikenal dengan bahasa keraton.[264]

Sebagaimana halnya pada masyarakat Jawa, mereka yang berada pada posisi strata sosial lebih rendah wajib menggunakan ragam bahasa yang lebih halus (*abhâsa*) bila berkomunikasi kepada mereka yang berada pada strata sosial yang lebih tinggi atau kepada orang yang sangat dihormati atau pribadi yang lebih dituakan.

264 Syamsul Ma'arif, *The History of Madura: Sejarah Panjang Madura dari Kerajaan, Kolonialisme sampai Kemerdekaan*, Yogyakarta: Araska, 2015, hlm. 42-43.

Sebaliknya mereka yang berada pada posisi strata sosial yang lebih tinggi akan menggunakan bahasa yang lebih rendah tingkatannya atau bahasa yang agak kasar (*mapas*) bila mereka berkomunikasi dengan lawan bicara yang lebih muda atau yang berasal dari strata sosial atau strata pengetahuan agama, yang lebih rendah darinya.

Secara mayoritas, masyarakat Madura memeluk agama Islam yang pada umumnya berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU). Mereka tergolong umat muslim yang taat dan fanatik. Dengan demikian, tidak mengherankan jikalau komunikasi sosial dalam budayanya dilandasi oleh sistem nilai keislaman yang kuat. Sebab, landasan sistem nilai yang kuat inilah kesimpangsiuran dalam pemahaman yang menentukan arah keyakinan kepercayaannya (*aqidah*) menjadi sangat tipis atau hampir boleh dikatakan tidak ada di antara mereka.[265]

POLA IKATAN KEKERABATAN PADA MASYARAKAT MADURA

Dalam persoalan genealogi (keturunan dan ikatan kekerabatan), masyarakat Madura dapat dikatakan sangatlah spesifik. Dikatakan spesifik (*unique*) karena pola kekerabatannya akan menunjukkan derajat tinggi dan rendahnya pengikat dalam sistem kekerabatan tersebut (primordialisme). Dalam masyarakat ini, ikatan kekerabatan terbentuk baik melalui garis keturunan dari pihak ayah maupun dari ibu (*paternality and maternality*). Walaupun garis keturunan terakomodasi melalui garis ayah dan ibu, namun pada kenyataannya garis keturunan dari pihak ayahlah yang lebih kuat, lebih berpengaruh dan lebih mendominasi pola kekerabatan pada masyarakat Madura. Garis keturunan ini biasanya dihitung hingga empat generasi ke atas (*ascending*) atau juga dapat kebawah

265 Beni Ahmad Saebani, *Pengantar Antropologi*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2012, hlm. 264.

(*descending*).[266]

Dalam masyarakat Madura ada tiga kategori sistem kekerabatan (*kinsmen*), yakni:

(1) *Tarètan dâlem* atau keluarga inti (*core kin*);

(2) *Tarètan semma'* atau keluarga dekat (*close kin*); dan

(3) *Tarètan jhâu* atau keluarga jauh (*peripheral kin*).

Adapun bagi mereka yang berada di luar kategori tersebut dinamai sebagai *orèng lowar* atau bukan saudara. Sebagaimana pada budaya Jawa, *orèng lowar* dapat saja memiliki hubungan kekeluargaan yang lebih dekat daripada keluarga inti (*pseudo kinship*).[267] Hal ini salah satunya dapat terwujud karena telah terjalinnya suatu ikatan perkawinan (*kin group endogamy*)[268]. Guna memperjelas sistem kekerabatan pada masyarakat Madura disajikan ragaan sebagaimana terpapar berikut ini:

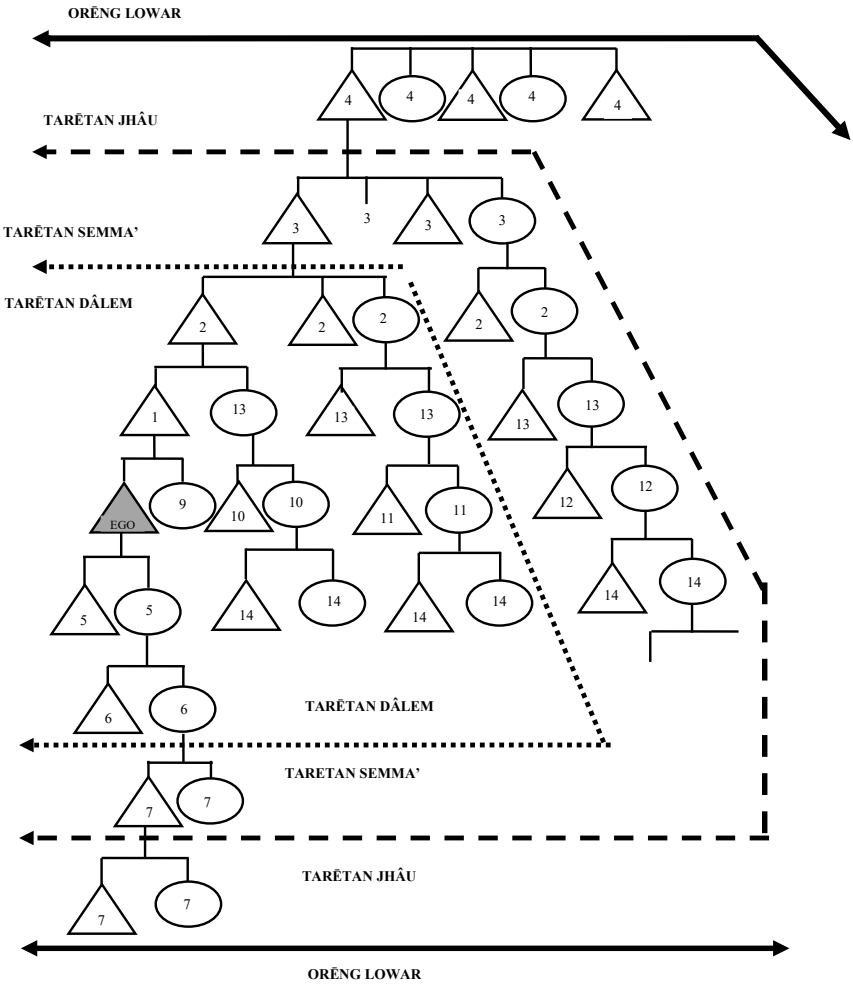
266 Latief Wiyata, *op.cit*.

267 Lihat, Latief Wiyata, *Carok., op. cit.,* hlm.77.

268 Charlotte Seymour Smith, *Macmillan Dictionary of Antropology*, London: Macmillan, 1993, hlm. 93.

Gambar 4:

Kategori Kerabat dalam Masyarakat Madura[269]



Keterangan:

1 = *Rèng towa* (orangtua: ayah/ibu).

2 = *Kaè/nyaè* (kakek/nenek).

269 Latief Wiyata, *op.cit.*

3 = *Juju'* (orangtua dari kakek/nenek).

4 = *Ghârubhug* (orangtua dari *juju'*).

5 = *Ana'* (anak kandung atau Son/S dan daugther/D).

6 = *Kompoy* (cucu).

7 = *Pèyo' (cicit).*

8 = *Kareppek* (anak dari cicit).

9 = *Tarètan* (saudara kandung).

10 = *Tarètan sapopo* (saudara sepupuan).

11 = *Tarètan dupopo* (saudara dua pupuan).

12 = *Tarètan tellopopo* (saudara tiga pupua).

13 = *Majhâdi'* (saudara dari ayah/ibu).

14 = *Ponakan* (keponakan).

Perkawinan dalam kategori *kin group indogamy* ini dalam budaya masyarakat Madura dinamai *mapolong tolang* (dalam budaya Jawa dikenal *ngumpulne balung pisah*) yang artinya mengumpulkan kembali tulang yang berserakan atau meyatukan keluarga yang terpisah. Disebut dengan istilah *mapolong tolang* karena diharapkan dengan adanya perkawinan tersebut hubungan persaudaraan yang telah longgar (menjadi jauh) akibat kurang eratnya komunikasi dapat terjalin erat kembali. Dengan demikian perkawinan ini dimaksudkan agar dapat digunakan untuk memelihara dan mempertahankan serta melestarikan hubungan kekerabatan yang dulu pernah dekat.

Di samping untuk menyatukan kembali ikatan keluarga yang telah longgar, perkawinan *mapolong tolang* juga dimaksudkan untuk mempertahankan serta menambah, setidak-tidaknya untuk mempertahankan keberlangsungan sumber daya ekonomi keluarga agar harta tidak jatuh kepemilikannya kepada orang di luar sistem kerabat meraka. Selain alasan budaya seperti tersebut di atas

perkawinan ini juga dimaksudkan sebagai upaya untuk memberikan perlindungan kepada harga diri kaum perempuan dalam suatu keluarga sebagai mana hal tersebut juga tercermin dalam konsep pola pemukiman *tanèyan lanjhâng* yang akan dibahas pada paparan selanjutnya.[270]

PEMUKIMAN TRADISIONAL MASYARAKAT MADURA

Kampong Mèjhi

Di daerah Bangkalan (lokasi penulisan), masih dapat diketemukan keberadaan pemukiman tradisional Madura yang dinamai sebagai*kampong mejhi.* Sebagai mana pemahaman sebuah kampung (di Jawa), *kampong mejhi* merupakan gugusan pemukiman penduduk desa di mana satu kampong dengan lainnya terpisah dengan jarak sekitar satu hingga dua kilometer jauhnya. Sayangnya, akibat dari arus modernisasi dan globalisasi keberadaan *kampong mejhi* tersebut cenderung terus terkikis berkurang.

Dalam setiap gugus pemukiman ini biasanya akan diberi pagar keliling dengan pohon bambu atau pohon buah salak. Antara gugus pemukiman yang satu dengan yang lain dihubungkan oleh jalan desa atau jalan setapak yang relatif sempit. Dalam satu desa khususnya yang berada di daerah pinggiran akan ditemukan antara tujuh hingga sepuluh *kampong mejhi.* Semakin kepelosok lokasi sebuah desa maka akan semakin banyak diketemukan *kampong mejhi* nya.

Dalam satu gugus pemukiman *kampong mejhi* biasanya terdapat delapan hingga sepuluh rumah yang dibangun secara memanjang[271]. Rumah-rumah *kampong mejhi* dibangun dengan

270 Latief Wiyata., *op.cit.*

271 Z. M. Wiryoprawiro, *Arsitektur Tradisional Madura Sumenep dengan Pendekatan Historis dan Deskriptif*, Surabaya, Laboratorium Arsitektur Tradisional, FTSP-ITS, 1986, hlm.43.

berjajar dua yang saling berhadapan satu dengan lainnya. Pada umumnya rumah-rumah tersebut membujur dari Barat ke Timur dan kesemuannya selalu menghadap ke arah Selatan. Jika jumlah rumah dalam satu gugus lebih dari delapan, maka deretan rumah dibangun melingkar untuk mensiasati terbatasnya lahan yang tersedia. Dalam setiap rumah biasanya akan ditempati lebih dari satu keluarga, yakni keluarga orangtua ditambah satu atau lebih keluarga anak perempuan mereka yang telah berumah tangga.

Eksistensi *kampong mejhi* telah menciptakan ikatan solidaritas yang kuat di antara penghuninya[272]. Apapun ancaman, gangguan dan perendahan martabat atau harga diri terhadap seseorang dalam satu keluarga akan dimaknai sebagai wujud ancaman, gangguan dan perendahan martabat atau harga diri terhadap semua pribadi dalam *kampong mejhi* tersebut.

Rumah tradisional dalam *kampong mejhi* sangatlah unik terutama bila hal tersebut dilihat dari model rumah di Jawa. Rumah tradisional di sini pada umumnya yang hanya memiliki satu pintu saja, yakni yang berada di bagian depan. Akses ke seluruh bagian rumah hanya dapat melalui pintu depan tersebut. Letak pintu satu-satunya selalu ditempatkan di bagian Selatan. Adapun, posisi tidur orang Madura secara umum selalu membujur dengan kepala di Utara dan kaki di Selatan seperti layaknya orang Islam ketika dikuburkan.

Dengan posisi tidur seperti di atas serta lokasi pintu yang selalu berada di sebelah Selatan, hal ini mengisyaratkan bahwa pada saat tidur pun, orang Madura selalu dalam keadaan siaga setiap saat mengawasi pintu rumahnya. Hal ini merupakan realitas budaya masyarakat Madura yang mana setiap waktu mereka selalu waspada terhadap keamanan dan keselematan rumah seisinya.

---

272 Latief Wiyata, *Carok*., *op.cit*., hlm.49.

Tanèyan Lanjhang

Selain *kampong mejhi*, ada pula pemukiman yang lain yang disebut dengan *tanèyan lanjhâng. Tanèyan* adalah teras atau jarak antara halaman rumah dengan rumah induk (rumah utama). Adapun pekarangan yang memanjang tersebut disebut dengan *lanjhang*.*Tanèyanlanjhâng* adalah model pemukiman tradisional kuno Madura. Rumah adat ini yang pada umumnya menghadap ke arah Selatan. Bagian dalam dari rumah *tanèyan lanjhâng*biasanya tidak memiliki sekat pembatas ruangan. Penataan rumah tipe ini mirip dengan penataan ruangan model rumah *joglo* di Jawa.

Di bagian luar-depan rumah, terdapat serambi atau *ampèr* (*emper* dalam rumah di Jawa). Biasanya di depan *ampèr* inilah terdapat halaman yang luas yang membentang dari arah Barat ke Timur. Atas kondisi yang demikian ini rumah tipe ini disebut sebagai rumah berhalaman panjang (*tanèyanlanjhâng*). Di ujung Barat dari *tanèyan* terdapat *kobhung* sebagai tempat beribadah keluarga dan sekaligus sebagai tempat untuk menerima tamu (tamu yang bukan keluarga). Di *kobhung* inilah para tamu biasanya beristirahat atau diperbolehkan menginap. Bagi masyarakat Madura yang masih kuat dalam memegang tradisi budayanya, para tamu mereka hanya akan ditemui di *kobhung.* Adapun *ampèr* diperuntukkan untuk menerima tamu dari kalangan keluarga dekat saja. Secara umum, rumah bagi kebanyakan masyarakat Madura merupakan *pajhudun* (tempat memadu cinta) yang hanya dapat dimasuki oleh anggota keluarga inti saja dan tertutup bagi siapapun di luar keluarga inti.

Sementara itu, di ujung Timur dari *tanèyan* merupakan pintu masuk ke pekarangan rumah. Pada arah pojok sebelah kanan atau berhadapan dengan rumah terdapat dapur yang biasanya menyatu dengan kandang ternak. Inilah model penataan rumah yang umum, terutama bagi mereka yang berprofesi *ngowan* (memelihara hewan). *Tanèyanlanjhâng* memperlihatkan model pembagian dan komposisi

ruang yakni: rumah di sisi utara, langgar di sisi ujung barat, kandang di sisi selatan dan dapur menempel pada salah satu sisi masing-masing rumah. Dan terdapat halaman tengah yang disebut *tanèyan.* Adapun ketika halamannya panjang disebut *tanèyanlanjhâng*.[273]

Tanèyan lanjhâng juga dapat terbentuk karena adanya sejumlah rumah yang berjejer-jejer di mana rumah utama (rumah induk) berada di tengah. Rumah induk inilah yang biasanya ditempati oleh orang/keluarga tertua dalam keluarga besar tersebut. Rumah induk disebut juga *tongghuh* yang menjadi cikal bakal atau leluhur suatu keluarga yang membentuk permukiman tradisional Madura.[274] Pada sistem kekerabatan masyarakat Madura, orang tertua ini disebut sebagai *kapala somah*. *Kapala somah*lah pada umumnya yang memiliki dan bertanggung jawab atas semua kebijakan strategis keluarga terutama yang berkaitan dengan masalah perkawinan dan masalah-masalah keluarga yang dipandang sangat strategis.

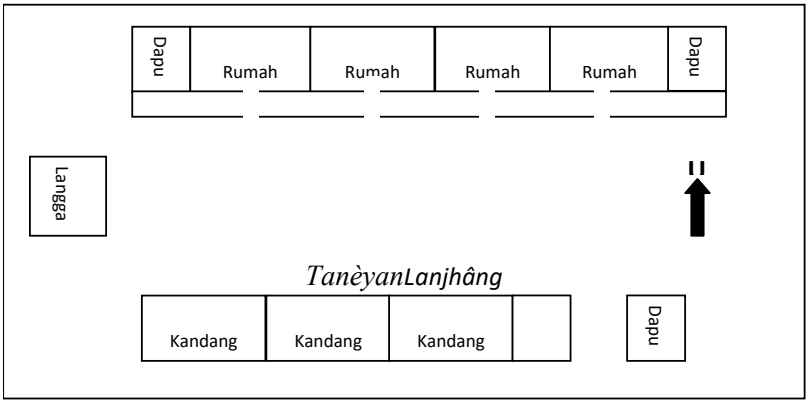
Konsekuensi ikatan sosial dan emosional yang kuat para penghuni *tanèyanlanjhâng* dengan sendirinya akan mudah terbentuk secara internal dan otomatis di antara para penghuninya akibat dari pola pemukiman yang seperti ini. Dengan demikian adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada salah seorang anggota dalam *tanèyanlanjhâng* akan dimaknai sebagai perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada seluruh penghuni *tanèyan*. Untuk mendapatkan gambaran yang jelas tentang formasi pemukiman *tanèyanlanjhâng* dapat disimak dalam *layout* pada ragaan berikut ini:

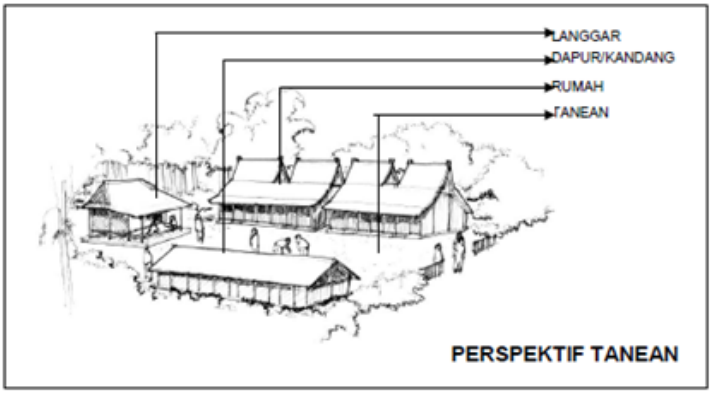
---

273 Lintu Tulistyantoro, *Makna Ruang pada tanèyanLanjhang di Madura,* Dimensi Interior, Vol 3, No.2, Desember 2005, hlm.138.

274 *Ibid*.,139

Ragaan 1.5. Model layout *TanèyanLanjhâng*[275]





Perspektif gambar *TanèyanLanjhâng*:

Bagi kebanyakan orang asing (bukan suku Madura) akan memberikan penilaian bahwa rumah *tanèyanlanjhâng* sangatlah tidak efisien. Sebagian yang lain boleh jadi berpendapat bahwa rumah adat tersebut memiliki kesan kotor dan semrawut. Namun hal tersebut akan berbeda bila konsep rumah tersebut dipahami dari sudut pandang falsafah hidup masyarakat Madura. Fenomena rumah *tanèyanlanjhâng* sebenarnya mencerminkan watak masyarakat Madura yang terbuka, lugu serta apa adanya. Bagi masyarakat Madura tidak ada yang perlu disembunyikan merupakan pesan

275 *Ibid.*,139

filosofis dari rumah *tanèyanlanjhâng* ini.

Tanèyanlanjhâng didesain sedemikian rupa (tanpa sekat) yang pada dasarnya dimaksudkan untuk dapat mengumpulkan sanak keluarga (*tarètan dâlem*) dalam satu tempat. Karena lokasinya yang luas dan menyatu, *tanèyanlanjhâng* sangat ideal dan bermanfaat bila keluarga pemilik *tanèyanlanjhâng* tersebut akan mengadakan kenduri atau pesta*rèmo*. Berkaitan dengan *rèmo* tersebut dapatlah dikatakan bahwa tingkat sosial orang Madura salah satunya ditentukan lewat tingkat besar atau kecilnya pelaksanaan kenduri atau *rèmo* yang diadakan.

Sementara itu bagi anak yang sudah menikah biasanya akan mendiami rumah utama (rumah inti). Adapun orangtua mereka akan pindah ke dapur atau ke *kobhung*. Bagi keluarga yang mampu, anak yang sudah menikah*(noro' patona orèng)*dibentukkan rumah yang sebangun (mirip) atau bahkan lebih baik dari rumah orangtuanya. Rumah baru tersebut terletak tepat di sebelah rumah tinggal kedua orangtuanya tadi. Budaya menghibahkan rumah utama atau membangunkan sebuah rumah untuk anak mereka yang telah menikah ini merupakan perwujudan dari adanya konsep hidup kebersamaan dan menyatu dengan anak keturunan mereka yang dalam budaya Madura dinamai *rampa' naong bâringen korong.*

Tanèyanlanjhâng biasanya hanya dibangun oleh suatu keluarga yang memiliki banyak anak perempuan (anak perempuan diharapkan tetap menyatu dengan orangtua walaupun sudah berkeluarga). Dalam budaya masyarakat Madura bagi anak perempuan yang telah menikah yang bersangkutan akan tetap tinggal di pekarangan orangtuanya. Di sisi lain anak lelaki yang sudah menikah akan pindah ke pekarangan si istri atau di rumah mertuanya.

Pada kenyataannya, pemukiman *tanèyanlanjhâng* hanya dapat dibangun oleh keluarga yang secara ekonomi sangat mampu.

Karena alasan kemampuan finansial inilah jumlah pemukiman *tanèyanlanjhâng* dalam satu desa sangat sedikit sekali. Di samping itu, alasan pembentukan gugus pemukiman *tanèyanlanjhâng* juga menunujukkan bahwa pada masyarakat Madura anak perempuan memperoleh proteksi dan perlakuan yang lebih istimewa dibanding dengan anak laki-laki mereka.

Posisi *kobhung* atau surau pada rumah *tanèyanlanjhâng* selalu terletak di ujung halaman bagian Barat dari komplek *tanèyan* tersebut. Pemilihan lokasi di bagian Barat ini memiliki makna simbolis yakni sebagai simbolisasi lokasi Ka'bah di Makkah yang menjadi kiblat orang Islam dalam melaksanakan peribadatan sholat. Dengan simbolisasi tersebut, diharapkan penghuni *tanèyan* akan selalu rajin beribadah kepada Allah SWT.

Di samping bermakna religius secara kultural *kobhung* juga memiliki fungsi sebagai tempat menerima semua tamu laki-laki. Dengan ini, semua tamu laki-laki akan dilokalisir di surau. Hal tersebut dimaksudkan untuk mencegah kemungkinan-kemungkinan yang tidak diinginkan seperti terjadinya perilaku negatif yang dapat secara moral beresiko serius terhadap anggota keluarga perempuan dari pihak si pemilik *tanèyan*.

Pada masa silam, *tanèyan* biasanya juga digunakan sebagai tempat dikuburnya korban *carok* yang kalah. Pelaku *carok* yang mati, dan para pribadi yang tergolong sebagai *orèng jago*, tempat penguburannya biasanya tidak di tempat penguburan umum, namun di sekitar tempat kediamannya. Penguburan korban *carok* di area pekarangannya dimaksudkan untuk mengurangi rasa malu kepada tetangga karena anggota keluarganya telah kalah *carok*. Penguburan korban *carok* di lokasi *tanèyan*juga dimaksudkan sebagai pengingat kepada sanak keluarganya yang masih hidup akan peristiwa *carok* di masa silam yang telah memakan korban nyawa dan memilukan bagi segenap keluarga yang ditinggalkannya.

Selain apa yang telah diuraikan diatas, *tanèyan* juga berfungsi sebagai tempat untuk menyimpan dan mengenang (mengabadikan) barang-barang yang bekas digunakan dalam peristiwa *carok*, seperti pakaian, celurit yang digunakan *carok*, azimat-azimat dan sebagainya. Barang-barang tersebut sengaja dilestarikan/disimpan untuk kepentingan sebagai pengingat kepada keturunan korban bahwa orangtua mereka tak gentar ketika ada panggilan untuk melakukan *carok* walaupun harus meregang nyawa sekalipun.

Di samping itu, hal tersebut juga dimaksudkan sebagai upaya pelestarian atau pengabadian dendam kepada si pemenang *carok*. Dengan adanya barang-barang atribut *carok* tersebut, keturunannya akan terus merasa berhutang nyawa kepada leluhurnya yang telah meninggal akibat peristiwa*carok* di masa silam. Barang-barang atribut *carok* itu bagaikan *alarm* waktu yang terus memanggilnya hingga pembalasan dendam masa silam tersebut terlaksana. Bila *carok* dilakukan dengan cara *ngongghâi*, pelaksanaan *carok* biasanya dilakukan juga di area *tanèyan*ini. *Tanèyan* juga dapat menjadi saksi abadi yang sengaja dibangun dalam sistem budaya masyarakat Madura.

SIFAT DASAR ORANG MADURA

Secara umum orang Madura dikatakan memiliki sifat temperamental dan mudah tersinggung. Namun di sisi lain, pada umumnya mereka dianggap sebagai masyarakat yang sangat hemat, ulet, tekun dan rajin bekerja dan tegas. Mereka akan menabung dari sebagian penghasilan yang mereka dapatkan untuk persiapan biaya menunaikan ibadah haji ke tanah suci. Itulah cita-cita ibadah yang selalu mereka impikan. Pergi haji ke tanah suci merupakan impian ibadah bagi setiap orang Madura.

Berdasarkan observasi penulis, sifat dan tabiat dasar

orang Madura sebenarnya sangat individualistis tapi tidak egois. Individualistis disini dimaknai sebagai sifat mandiri yang berpangkal dari kesadaran atas kemampuan yang dimilikinya dan tidak mau bersandar kepada kekuatan orang lain. Sifat mandiri ini dalam bahasa Madura dikenal dengan istilah *èjhin*.

Sifat individualistis orang Madura sebenarnya tersimak dengan jelas dalam pepatah Madura yakni: *satèndhâk sapèccak* yang secara harfiah berati 'selangkah sekaki' dan juga *ta' abâu sèndu', ta' abâu cènthong.* Adapun maknanya *ta'abâusèndu'* (tak berbau sendok makan) adalah 'makan tidak ikut mereka' Adapun *ta' abâucènthong* (tak berbau alat mengambil nasi di bakul) artinya sama dengan ungkapan yang pertama tadi. Ungkapan budaya diatas mengandung pemahaman bahwa orang Madura bangga dengan sifat kemandirian yang dimilikinya.

Bila disimak lebih mendalam, ungkapan-ungkapan budaya diatas menggambarkan bahwa kedekatan ikatan kekeluargaan dalam budaya masyarakat Madura itu sebenarnya bersifat sangat relatif sekali. Kedekatan antara sepupu (*satèndhâk*) dan saudara sekandung (*sapèccak*) sama-sama bersifat relatif. Artinya terhadap keduanya dapat bermakna sama-sama dekat atau sama-sama jauh. Maka tidaklah mengherankan bila dalam menapaki perjalanan hidupnya orang Madura sangat mengandalkan pada kemampuan dirinya sendiri. Sifat mengandalkan pada kemampuan diri sendiri ini pada dasarnya merupakan manifestasi dari sifat *èjhin*. [276]

Menurut Abdurrohman[277] bahwa sifat dasar setiap orang Madura itu selalu berperilaku toleran terhadap lingkungan selama lingkungan tersebut tidak merugikan dirinya. Sifat inilah yang menjadikan orang Madura berpendirian tegas, teguh dalam memutuskan segala sesuatu yang menjadi pilihan hidupnya. Namun di lain sisi,

276 Mien Ahmad Rifai, *Manusia., op. cit.*, hlm. 201-202.

277 (I. 01) Abdurrohman adalah PNS yang bekerja di Pemkab Bangkalan, yang diwawancarai di depan Stadion Bangkalan pada tanggal 15 Oktober 2016.

ketika lingkungannya tersebut terasa merugikan dirinya, pilihan orang Madura tiada lain kecuali bagaimana menyingkirkan atau melenyapkan faktor-faktor yang merugikan dirinya itu.

Disamping bersifat *èjhin*, orang Madura juga dikenal bersifat kaku dan kasar (*gherrâ*). Menurut Abdurrohman[278] adanya pembawaan sifat kaku dan kasar ini sebenarnya terpupuk subur oleh kondisi hidup yang keras dan susah serta kondisi ekologi dan klimatologi keadaan alam yang sangat panas dan gersang. Kondisi alam pulau Madura termasuk kabupaten Bangkalan memang sebagaian besar sangat tandus, kering dan keras. Kondisi alam inilah yang membentuk orang Madura selalu bekerja keras, berjuang sekuat tenaga, membanting tulang untuk berhasil mengatasi keterbatasan diri pribadi dan lingkungan yang ada demi meraih peri kehidupan yang lebih baik bagi diri sendiri dan keluarganya.

Perjuangan hidup yang keras telah menjadikan orang Madura senantiasa merasa khawatir apabila semua apa yang telah mereka peroleh diganggu, diambil bahkan dirampas oleh orang lain. Dengan demikian, sifat *gherrâ* ini sebenarnya merupakan manifestasi dari adanya proteksi atas apa yang menjadi hak miliknya atau upaya untuk melindungi dan melestarikan keberhasilan hidup yang dengan susah payah telah dicapainya.

Pembawaan budi bahasa yang tidak lembut tidak luwes sikapnya dalam bergaul serta perilakunya yang terkesan kasar menjadi faset yang sangat khusus dan unik bagi orang Madura di mata orang lain (selain suku Madura). Perilaku-perilaku seperti tersebut di atas inilah yang oleh orang lain dinilai sebagai tabiat yang kasar dan sifat yang kaku. Sifat dan tabiat seperti tersebut di atas kiranya sangat sulit untuk dihilangkan, sekalipun yang bersangkutan berasal dari kalangan terpelajar sekalipun.[279]

Sifat-sifat yang terkesan kasar dan keras tersebut terabadikan

278 *Ibid*.

279 Mien Ahmad Rifai, *Manusia* ., *op. cit.*,hlm. 204-205.

juga dalam ungkapan-ungkapan yang sering diucapkan oleh masyarakat Madura sehari-hari dalam pergaulan hidup bermasyarakat seperti:

(1) *Mon tako'an ngangghuy errok bhâi,* artinya lebih baik mengenakan rok saja daripada jadi orang penakut;

(2) *Matè lagghuna otabâ satèya ta' kèra èpajungè emmas,* artinya mati besok atau sekarang sama saja tidak mungkin akan dipayungi dengan emas.

Sifat orang Madura yang lain adalah kukuh (*koko*). Dalam hal memegang keyakinan, pendirian dan demi mempertahankan apa yang menjadi pendapatnya orang Madura sangatlah kukuh. Menurut Abdurrohman[280] ketika orang Madura telah menentukan apa yang menjadi keyakinannya, tentang kebenaran terhadap suatu hal, betapapun berat dan mahal konsekuensi dan taruhannya, keyakinan dan kebenaran yang diyakininya tersebut akan dipertahankan. Semua kekuatan dan usaha akan diupayakan untuk mewujudkan keyakinan dan kebenaran tersebut. Mewujudkan apa yang menjadi ucapannya serta memenuhi apa yang merupakan janjinya adalah sifat yang selalu dijaga dan dihormatinya. Harga diri seorang pribadi Madura terletak pada kesanggupannya dalam memegang teguh janji yang telah diikrarkannya. Sifat memegang teguh pada janji yang telah diikrarkan ini dalam ungkapan bahasa Madura disebut *ètegghu' jhânjhina* (memegang teguh janji).[281]

Memiliki sifat *koko* ini tentunya dapat berpotensi positif namun juga dapat negatif. Hal tersebut akan bernilai positif, karena sifat inilah yang menjadikan orang Madura bersifat loyal, taat pada kiai dan ajaran agama serta taat pada semboyan-semboyan dan norma-norma adat. Namun di sisi lain dapat bernilai negatif bila hal tersebut berkaitan dengan sifat untuk membalas atas dendam yang telah diikrarkan atau disumpahkan. Dalam kasus balas dendam

280 Abdurrrohman, *wawancara*, *op.cit*.

281 Mien Ahmad Rifai, *Manusia., op. cit.,* hlm. 208-209.

(*killing retaliation*) dalam peristiwa *carok*membalas atas dendam yang telah diikrarkan atau disumpahkan seringkali terwujud.

Masyarakat Madura akan bersikap lebih santun dan baik kepada siapa saja yang bersifat santun dan baik terhadap mereka. Bagi masyarakat Madura merupakan hal yang wajar bila orang lain dianggap sebagai saudara sendiri. Sebaliknya, jika orang lain itu bersikap tidak baik atau jahat, masyarakat Madura akan bersikap lebih tidak baik dan lebih jahat kepadanya. Pribadi-pribadi dalam suku ini bahkan akan dapat lebih jahat dan lebih kejam terutama bila hal tersebut berkaitan dengan perendahan martabat dan harga harga diri.[282]

Sifat dan tabiat masyarakat Madura seperti tersebut di atas terabadikan dalam ungkapan *madhurâ rèya maddhu bi' dara,* artinya Madura itu madu dan darah. Ungkapan di atas mengandung makna apabila masyarakat Madura diperlakukan dengan baik, santun dan terhormat maka balasannya adalah dengan memberikan kebajikan yang lebih dari yang diterima. Namun bila mereka diperlakukan sewenang-wenang dan dzalim maka balasannya lebih berat yakni hingga pertumpahan darah sekalipun.[283]

Sifat lain orang Madura adalah sifat apa adanya (*saduhuna*). Sifat apa adanya inilah yang menjadikan orang Madura nampak lugu, jujur dan polos dalam mengungkapkan segala yang menjadi isi hatinya. Orang Madura akan mengatakan apa adanya yang menjadi perasaanya kepada orang lain dengan tanpa memerdulikan kepada siapa hal tersebut seharusnya diutarakan. Sifat ini selaras dengan ungkapan yang terkenal dalam bahasa Madura yakni *orèng jhujhur matè ngonjhur* (orang yang jujur akan meninggal di tempat tidur).

282 Muhammad Nilam, *Perilaku Bisnis Orang Madura Kontemporer*, dalam Aswab Mahasin, *at.al.*, (Ed), *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya di Jawa*, Jakarta: Yayasan festival Istiqlal, 1996, hlm. 267.

283 Maulana Surya Kusumah, *Sopan, Hormat dan Islam: Ciri-ciri Orang Madura*, dalam Soegianto, *Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyrakat Madura*, Jember: PT Tapal Kuda bekerjasama dengan Lemlit Unej, 2003, hlm. 17-18.

Bagi orang Madura dengan memilih bersifat jujur dan apa adanya akan menjadikan seseorang akan dipercaya oleh orang lain dan hal tersebut akan membentuk dirinya merasa damai dan bahagia.[284]

BAHASA DAN POLA PENDIDIKAN DALAM KELUARGA DAN MADARASAH PADA MASYARAKAT MADURA

Pendidikan dalam keluarga memainkan peranan yang penting dalam membentuk kepribadian anak di masa kecil dan ketika mereka beranjak ke usia dewasa. Keluarga pada masyarakat Madura secara sosial salah satunya dapat dibedakan berdasarkan bagaimana cara anak-anak mereka memanggil orangtua mereka. Walaupun ini tidak memiliki korelasi yang kuat, namun hal tersebut cukup dapat untuk digunakan memahami pada stratifikasi sosial mana keluarga itu berasal.

Panggilan *eppa'* (ayah) dan *emma'* (ibu) contohnya, merupakan kata sapaan anak-anak kepada para *orèngtowa* (orangtua) mereka. Sapaan tersebut biasa digunakan di lingkungan keluarga dengan stratifikasi sosial *bânnè santrè* dan *orèng kènè'*. Dalam stratifikasi sosial ini juga didapati sapaan yang lain dalam memanggil ibu mereka yakni dengan panggilan *embu'* (ibu). Namun hampir dapat dipastikan jarang sekali diketemukan anak-anak memanggil orangtua mereka dengan panggilan *bapak* dan *ibu* atau *aba* dan *umi.* Kata sapaan yang mirip dengan budaya Jawa tersebut lazim dijumpai penggunaannya dalam stratifikasi keluarga *bhin-dhârâ* dan *kèyaè.* Adapun kepada anak-anak mereka, masyarakat Madura biasanya memanggil dengan sapaan *kacong* untuk anak laki-laki, dan *cebbhing* bagi anak perempuan. Panggilan tersebut merupakan manifestasi dari rasa kasih sayang dan kecintaan orangtua mereka kepada keturunannya.

Keluarga dengan stratifikasi sosial rendah, bahasa Madura

284 Mien Ahmad Rifai, *Manusia.*, *op. cit.*, hlm. 210.

dengan ragam (dialek) kasar sering digunakan. Dialek kasar tersebut dikenal dengan dialek *mapas* (ragam *ngoko* di Jawa). Diksi seperti *ba'na* (kamu) dan *tao* (tau) adalah ragam bahasa *mapas* yang sering digunakan dalam dialog-dialog pada kelompok keluarga *orèng kènè'*maupun *bânnè santrè.* Digunakannya bahasa *mapas* pada keluarga *orèng kènè'* dan *bânnè santrè* menunjukkan bahwa perilaku *cangkolang* dan *jânggâl* (tidak sopan) merupakan perilaku yang sudah terbiasa dilakukan pada kehidupan pergaulan mereka sehari-hari dalam strata sosial tersebut.

Namun anehnya, ketika dialek *cangkolang* ini digunakan oleh anak-anak mereka kepada orang asing (orang di luar keluarga), para orangtua mereka langsung merespon dengan bersikap keras yang intinya menegur dan melarang. Penggunaan ragam *mapas* terhadap orang asing merupakan peruntukan yang dapat dikategorikan sebagai peruntukan *ta'tao cangkolang* (tidak tahu sopan santun). Para orangtua pada stratifikasi sosial *orèng kènè'* dan *bânnè santrè* cenderung bersifat longgar dalam hal pendidikan anak-anak mereka. Namun, di sisi lain untuk mewujudkan nilai-nilai budaya lokal yang mereka anut (misalnya sopan santun) di mana orang harus hormat kepada orang lain para orangtua tersebut bersikap sangat keras kepada keturunan mereka.

Sikap yang keras orangtua kepada generasinya terhadap hal-hal yang dapat membentuk *todus* (malu karena persoalan etika) tentunya tidak dapat dipisahkan dari budaya masyarakat Madura secara umum. Sifat otoriter dan keras inilah yang terwaris dari generasi ke generasi dan akhirnya menjadikan sifat masyarakat Madura secara umum. Hal ini merupakan salah satu tiang penyangga psikologis melanggengnya sifat keras pada masyarakat Madura.

Budaya masyarakat *orèng kènè'* dan *bânnè santrè* (secara umum merupakan kelompok marginal dalam masyarakat Madura) cenderung kasar dalam menyikapi segala persoalan sosial yang

dihadapinya. Perilaku kasar dan terkesan agak emosional ini terwariskan dari generasi ke generasi yang akhirnya menjadi budaya kuat (*strong culture*). Demikian juga pola pembelajaran yang diterapkan di pondok-pondok pesantren, madarasah, cenderung mengarah pada pola otoriter (*one way traffic communication*).

Berdasarkan observasi penulis di lapangan, metode mendisiplinkan para peserta didik masih sangat diwarnai dengan sikap yang sangat keras dan otoriter. Dalam banyak kasus yang sempat teramati, para peserta didik kurang diberikan materi ilmu Fiqih (hukum Islam). Padahal ilmu ini penting sekali untuk mengatur hubungan dengan Tuhan (*hablum min Allah*) dan hubungan dengan manusia (*hablum minannas*). Pada umumnya para peserta didik hanya mendapatkan pengetahuan bagaimana cara beribadah wajib seperti sekitar permasalahan *sholat*, berpuasa, dan *toharoh* (bersuci).

Seperti telah disinggung pada pembahasan sebelumnya, komunikasi antara para guru dengan para peserta didik kebanyakan bersifat *one way traffic* dan *top down*. Sifat komunikasi yang seperti itu mengindikasikan serta memposisikan para guru sebagai pihak yang tahu segala sesuatu. Berdasarkan atas kebiasaan inilah sikap patronisme masyarakat (salah satunya) terbentuk. Di mana guru sebagai model (tokoh) ideal yang harus diikuti dan ditaati oleh para peserta didiknya. Pada umumnya para peserta didik jarang sekali diberi kesempatan menjadi dirinya sendiri yang bebas, mandiri dan berproses sesuai dengan potensi dan kompetensi dasar yang ada pada diri mereka. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pola pendidikan keras, otoriter dan kurang demokratis tidak hanya ter-dapat di rumah tapi juga diperoleh di lembaga-lemabaga pendidikan keagamaan seperti madarasah dan pondok pesantren. Pola pendidikan seperti disebutkan di atas telah berlangsung sejak dahulu kala hingga sekarang.

Dengan metode pembelajaran seperti itu, para peserta didik

sangat kecil kemungkinannya untuk secara bebas dan mandiri dapat mengembangkan potensinya ke arah yang mereka idamkan. Hal tersebut terjadi akibat faktor sistem patronisme yang sudah membudaya serta metode dan strategi belajar mengajar yang masih konvensional. Metode dan strategi belajar mengajar di lembaga-lembaga pendidikan agama utamanya di pondok-pondok pesantren secara umum masih didominasi oleh metode ceramah hafalan dengan sedikit pengaplikasian metode tanya jawab yang bersifat interaktif. Peserta didik biasanya dipola, pertama-tama untuk mendengarkan segala sesuatu yang diceramahkan oleh para guru yang kemudian ditutup dengan tanya jawab seputar materi yang disampaikan tadi dalam durasi waktu yang relatif sangat pendek.

Pendidikan madarasah dan podok-pondok pesantren, materi pembelajaran *kitab kuning* merupakan hal yang bersifat baku dan wajib. Hal ini sekaligus menjadi ciri khas pendidikan agama Islam di Madura pada umumnya. Pembelajaran *kitab kuning* yang menjadi bibliografi wajib pada umumnya diwujudkan dengan metode hafalan, *sorogan*, dan *wetanan* atau *bandongan*. Adapun metode pembelajaran *kitab kuning* tersebut secara umum dapat digambarkan sebagai berikut: ketika sang guru membaca *kitab kuning* dan kemudian mengartikannya dalam bahasa Madura (yang biasa-nya juga diikuti dengan pemberian penjelasan-penjelasannya), para peserta didik menulis beberapa catatan dari penjelasan yang dituturkan oleh para guru tersebut. Penjelasan para guru tadi ditulis (bersifat wajib) pada *margin* kertas kitab kuningnya atau di sela-sela di bawah lafaz yang sedang diartikan.

KERAJINAN CELURIT DI KABUPATEN BANGKALAN

Di kabupaten Bangkalan, sebagaimana pada daerah-daerah yang lain di pulau Madura, bahwa mata pencaharian utama

masyarakat Madura adalah mengolah sawah/tegalan, beternak dan nelayan serta berdagang/berjualan. Selain itu terdapat juga mata pencaharian di sektor industri kerajinan.Sindustri kerajinan yang terkenal antara lain pembentukan kain batik (batik khas Madura), kerajinan logam (besi) dan sebagainya.

Kerajinan logam merupakan kerajinan yang terkenal di kabupaten Bangkalan. Diperkirakan ada lebih dari 150-an pengrajin logam yang memproduksi perkakas dari besi (cangkul, linggis, skop, martil) serta senjata tajam tak terkecuali celurit. Di hari-hari pasaran, utamanya di pasar-pasar yang relatif besar, hasil kerajinan logam ini dijajakan oleh para pedagang.

Menurut H. Mauridi[285]celurit bukanlah senjata tajam biasa, namun senjata tajam khas bagi masyarakat Madura yang penuh dengan makna simbolis. Morfologi yang mirip dengan tanda tanya, celurit memiliki filosofi yang cukup mendalam dan mendasar, yakni adanya rasa ingin tahu yang berkesinambungan yang dimiliki oleh setiap pribadi masyarakat Madura. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa orang Madura selalu memiliki rasa ingin tahu terhadap segala fenomena yang ada di sekitarnya.

Di samping itu masyarakat Madura meyakini bahwa celurit merupakan senjata tajam yang khusus digunakan sebagai alat petarung yang sangat efektif dalam melukai atau membunuh lawan. Karena bentuknya yang melengkung yang seakanakan mengikuti lekuk tubuh manusia. Celurit merupakan senjata tajam yang sangat mematikan (*decisive weapon*). Bentuknya yang seperti bulan sabit jika dibacokkan ke tubuh manusia pada sisi tajam celurit akan dapat mengena/menyentuh seluruh bagian tubuh lawan. Sedikit tenaga dari si pembacok, dapat digunakan untuk menarik celurit setelah

285 H. Mauridi adalah seorang tokoh agama, dan sekaligus sebagai salah satu Pengurus NU Bangkalan, yang diwawancarai di rumahnya di Desa Jaddih, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan pada tanggal 6 Agustus 2016. Lihta juga: Latief Wiyata, *op.cit.*

dibacokkan dan mampu memberikan dampak luka yang besar serta dalam di badan korban.

Mengenai sejak kapan celurit dan *carok* itu dikenal sebagai salah satu entitas budaya masyarakat Madura, tidak satu pun dokumen ilmiah dapat menjelaskannya. Menurut penuturan H Mauridi[286] celurit mulai dikenal sejak jaman penjajahan kolonial Belanda. Ada seorang mandor tebu di daerah Bangil, Pasuruhan bernama Sakerah yang pada waktu itu berjuang melawan ketidakadilan pemerintah pendudukan Belanda. Dibantu masyarakat luas terjadilah perlawanan rakyat terhadap penjajah kolonial Belanda. Dikatakan juga bahwa pada saat itu, Sakerah dan rakyat melawan penjajah Belanda dengan bersenjatakan celurit.

Desain celurit sebagai senjata tajam yang khusus digunakan untuk keperluan membunuh manusia (termasuk *arok*) mulai berkembang pada masa revolusi. Celurit digunakan secara luas sebagai senjata utama oleh kaum pribumi Madura yang tergabung dalam '*Resimen 35 Joko Tole'* untuk melawan pemerintah pendudukan Belanda pada waktu itu. Sejak saat itulah desain dan nama celurit menjadi sangat beraneka ragam, karakternya dengan kekhususannya dalam melukai pihak lawan[287].

Celurit yang digunakan untuk keperluan *carok* jenisnya sangat bermacam-macam. Masing-masing jenis celurit memiliki keistimewaan dan karakter yang khas dalam melukai korbannya. Menurut hasil penulisan,[288] jenis-jenis celurit tersebut antara

286 *Ibid.*
287 *Ibid.*
288 Latief Wiyata., *op.cit.*

lain: *larkang*[289], *bhirâng*[290], *caló'*[291], *laddhing pangabisan*[292], *montèng*[293],

289 *Larkang* adalah senjata tajam sejenis celurit dengan bilah yang sangat besar dan diberi tangkai pegangan yang kokoh dan panjang sehingga harus dipegang dengan kedua tangan. Senjata tajam ini biasanya dipakai untuk membelah bambu dan kurang biasa digunakan untuk *carok*.

290 *Bhirâng* adalah celurit yang memiliki variasi lengkungan di bagian tengah batang tubuh celurit tersebut.

291 *Calo'* adalah celurit yang memiliki variasi lengkungan kecil di bagian atas tubuh celurit tersebut. Celurit ini kurang dikenal luas sebagai senjata tajam untuk pelaksanaan *carok*.

292 Senjata tajam ini sebenarnya lebih tepat kalau disebut sebagai pisau daripada celurit. Pisau ini berukuran sekitar 40 cm panjangnya dan 10 cm lebarnya. Pisau sangat terkenal ketajamannya karena teruntuk dari bahan baku baja murni kualitas baik. Menurut masyarakat Madura pisau ini memiliki kelebihan bila dibanding dengan celurit karena bentuknya yang lurus. Dengan bentuk yang lurus ini pisau ini lebih mudah diselipkan di balik pakaian yang tidak terlihat dari luar.

293 *Monteng* adalah celurit yang memiliki variasi lengkungan ukuran sedang di bagian atas tubuh celurit tersebut. Senjata ini juga secara umum dikenal dengan *'kudi Madura'*, dengan ciri khas adanya pegangan yang sangat panjang yang melebihi ukuran pegangan celurit pada umumnya. Pegangan celurit tersebut hingga mencapai 40 cm panjangnya yang tentunya melebihi panjang dari bilah senjata tajam itu sendiri. Celurit ini kurang dikenal luas sebagai senjata tajam untuk pelaksanaan *Carok*.

are' takabuwân[294], *bulu ajhâm*[295], *kembhâng turi*[296], *dhângosok*[297], *tèkos bu-ambu*[298], *lancor*[299]dan lain sebagainya. Adapun yang paling diminati dan populer digunakan untuk keperluan *carok* adalah *are'*

---

294 *Takabuwân* adalah celurit yang banyak diminati oleh masyarakat Bangkalan. Celurit ini di produksi oleh pengrajin logam dari desa Takabu, dan oleh karenanya produk celuritnya diberi nama dengan mengambil nama desa tersebut yakni *takabuwân*. Secara ergonomis celurit jenis ini sangat bagus, bentuknya sangat estetis serta ketajamannya dapat diandalkan karena bahannya teruntuk dari campuran baja dan besi tuang pilihan. Badan celurit melengkung indah seperti bulan sabit mulai dari batas pegangan hingga ujung celurit. Lengkungan celurit sangat indah dan serasi dengan panjang celurit yang sekitar 40-45 cm tersebut. Pegangan celurit biasanya teruntuk dari kayu pilihan yang pada umumnya di cat warna hitam ataupun cokelat dan memiliki panjang pegangan sekitar 7,5 -10 cm yang pas dan nyaman untuk dipegang oleh orang dewasa. Kepemilikan celurit jenis ini memang sengaja dimaksudkan sebagai senjata tajam untuk melindungi diri (*sikep*) dan bukan untuk keperluan yang lain.

295 *Bulu ajhâm* adalah celurit yang menyerupai *dhângosok'*. Nama *bulu ajhâm* diambil dari bentuk bulu ekor ayam jantan. Senjata sajam ini memiliki ukuran lebih besar daripada celurit secara umum, yakni sekitar 70 cm panjangnya dengan badan senjata yang melengkung. Senjata tajam ini tidak dibawa kemana-mana namun disimpan di rumah dan digunakan bila diperlukan untuk membela diri.

296 *Kembhang turi* adalah celurit yang menyerupai *dhângosok'* tapi tidak terlalu melengkung bentuknya. Nama *kembhâng turi* diambil dari bentuk bunga pohon turi yang banyak tumbuh di Madura. Bunga turi ini juga secara luas biasa digunakan sebagai sayuran bagi masyarakat Madura. Senjata tajam ini tidak dibawa kemana-mana namun disimpan di rumah dan digunakan bila diperlukan untuk membela diri.

297 *Dhângosok* adalah celurit yang menyerupai buah pisang bentuknya. Nama *dhang* diambil dari kata *geddhâng* (pisang), Adapun *osok* merupakan sebutan untuk jenis pisang tersebut. *Geddhâng osok* memang jenis buah pisang yang buahnya lebih besar dari rata-rata buah pisang pada umumnya. Senjata sajam ini memiliki ukuran lebih besar daripada celurit secara umum, yakni sekitar 60 cm panjangnya dengan badan senjata yang melengkung. Pegangan senjata tajam ini lebih panjang daripada celurit pada umumnya, dan kebanyakan senjata tajam ini tidak dibawa kemana-mana namun disimpan di rumah dan digunakan bila diperlukan untuk membela diri.

298 Dinamai *are' tekos* karena celurit ini bila diamati seperti seekor tikus yang diam.

299 *Are' lancor* adalah sejenis celurit yang memiliki variasi lengkungan yang terdapat di antara tempat pegangan dan ujung celurit.

takabuwân.[300]

Sekarang ini celurit dijual secara sembunyi-sembunyi[301]pada masyarakat dengan harga yang variatif sekali,[302] tergantung kualitas bahan baku celurit tersebut. Menurut penuturan Mat Juri,[303] seorang pedagang kerajinan logam besi yang biasa jualan di pasar-pasar wilayah Kecamatan Socah dan Blega, bahwa pada hari pasaran besar (pasar di tingkat kecamatan), ia biasa menyediakan 5-10 celurit yang dapat digunakan untuk kepentingan *carok* dengan harga mulai dari lima ratus ribu rupiah hingga satu juta rupiah. Berdasarkan observasi langsung yang dilakukan oleh penulis menunjukkan bahwa pada hari pasaran di Pasar Socah dan Blega dapat ditemui delapan hingga sepuluh orang penjual kerajinan logam besi. Dengan demikian dapat diasumsikan bahwa pada hari pasaran (di pasar tingkat Kecamatan) diperkirakan tersedia 40-100 celurit yang khusus digunakan untuk *carok* diperjual belikan secara bebas kepada masyarakat. Hari pasaran bagi sebuah pasar yang agak besar rata-rata berlangsung selama dua kali (dua hari) dalam seminggu.[304]

Temuan di atas dapat dikatakan bahwa ketersediaan celurit yang dapat digunakan untuk kepentingan *carok* sangatlah melimpah belum lagi bila diasumsikan bahwa di Kabupaten Bangkalan ada 18 kecamatan. Masing-masing kecamatan terdapat pasar yang cukup

300 Latief Wiyata, *Carok., op.cit., hlm. 46*

301 Penjual celurit terpaksa menjual senjata tajam tersebut secara sembunyi-sembunyi karena khawatir dagangannya kena operasi yang biasa digelar oleh aparat kepolisian. Di samping itu juga adanya ketakutan terhadap ancaman pidana sesuai dengan amanah pasal 2, ayat 1 Undang-Undang Darurat No. 12 tahun 1951. Lihat Latief Wiyata, op.cit.

302 Berdasarkan observasi penulis celurit paling murah berharga sekitar 750 ribu rupiah. Adapun yang paling mahal harganya sampai dengan 2 juta rupiah lebih. Untuk celurit yang murah bahannya banyak campuran besinya, sedang unsur bajanya sangat sedikit dan pembentukannya tidak serumit celurit yang istimewa. Untuk celurit *Carok* biasanya pada bilah celurit sering dilapisi racun.

303 Mat Juri adalah pedagang kerajinan logam besi yang jualan di Pasar Patemmon, Socah, Kabupaten Bangkalan, yang diwawancarai di rumahnya di desa Billaporah, Kecamatan Socah Kabupaten Bangkalan pada tanggal 10 Agustus 2016.

304 Lihat: Latief Wiyata, *op.cit*.

besar dan tentunya memiliki dua hari pasaran. Menurut Mat Juri,[305] sepuluh persen dari celurit dagangannya terjual di setiap hari pasaran.

Kebutuhan untuk memiliki celurit bagi sebagian masyarakat Madura adalah keniscayaan. Seorang laki-laki biasa menyimpan lebih dari satu celurit di rumahnya yang digunakan untuk menjaga diri dan keluarga serta harta bendanya. Begitu berharganya senjata tajam ini, dapat tersimak dari ungkapan dalam bahasa Madura yakni, *are' kancana shalawat* (celurit itu diperlakukan sebagai teman/pendamping dari *shalawat*).[306]Membaca *shalawat* pada setiap waktu merupakan amal ibadah yang diseyogyakan dalam ajaran agama Islam. Bagi masyarakat Madura selain mereka memerlukan perlindungan dari Tuhan Yang Maha Melindungi, mereka juga senantiasa membawa atau setidak-tidaknya memiliki senjata tajam guna membentengi diri sendiri dari segala resiko yang mungkin terjadi.[307]

Pergi kemana-mana dengan membawa celurit adalah kebiasaan adat yang sulit ditinggalkan bagi kebanyakan masyarakat Madura, terutama bagi mereka yang tinggal di daerah pedalaman atau pedesaan. Kebiasaan membawa celurit ketika keluar rumah ini dikenal dengan istilah *nyèkep* atau *nyongkèl*.[308] Cara *nyèkep* sangatlah unik yakni dengan menyelipkan celurit (*arè'*) di bagian belakang tubuh (punggung) dengan pegangan berada di posisi atas atau di bagian pinggang yang disembunyikan dibalik pakaian. Pisau *(laddhing)* diselipkan di bagian depan (perut) biasanya di sebelah kiri ataupun juga dapat di sebelah kanan sama dengan posisi

305 *Ibid*.

306 Latief Wiyata, *op.cit.*

307 Latief Wiyata, *Carok., op.cit.,* hlm. 210.

308 Pada cerpen yang berjudul "Air Mata Raona", budaya *nyèkep* digambarkan sebagai berikut: "Tabri tak tahu kapan. Karena itulah, dia harus siap setiap saat. Ke mana pun pergi, terutama jika harus melewati jalanan sepi, dia pasti membawa celurit di balik baju. Dia tidak ingin menjadi korban yang tak punya kesempatan melawan atau mempertahankan nyawanya sendiri ketika Madeli yang telah menjadikannya musuh itu beraksi."

celurit.[309] Menempatkan posisi celurit dan *laddhing* yang seperti itu dimaksudkan agar si empunya mendapatkan kemudahan bila hendak mengeluarkannya setiap waktu. Di samping itu celurit dengan sarungnya juga biasa juga ditaruh di antara selakangan kaum laki-laki.

Celurit apabila tidak dibawa si empunya dalam bepergian, maka celurit tersebut akan diletakkan di dinding dengan cara digantung. Cara ini dilakukan oleh masyarakat Madura tidak hanya untuk memperkuat identitas kaum laki-laki tapi sekaligus juga berfungsi sebagai hiasan dinding di rumahnya. Keberadaan celurit bagi sebagian besar masyarakat Madura adalah sebuah kewajiban bagi kaum laki-laki yang secara kultural memiliki posisi setara dengan istri.[310]

Persoalan *nyèkep* ini sebenarnya sudah ada himbauan yang dilakukan pihak Polres Bangkalan yakni untuk tidak membawa senjata tajam ke luar rumah. Anton Widodo,[311] sebagai Kasat Reskrim Polres Bangkalan bersama para anggota Satreskrim telah dengan berkesinambungan dan sabar mengkapanyekan kepada masyarakat di wilayah hukum Polres Bangkalan untuk tidak membawa senjata

---

309 Latief Wiyata, *Carok., op.cit.,* hlm. 210.

310 Kesakralan celurit bagi masyarakat Madura dapat disimak dalam cerpen yang berjudul "*Arè' Lancor*" berikut ini : "Sejak peristiwa berdarah itu, hanya tiga malam warung ibu sepi pelanggan. Selanjutnya, seolah tak terjadi apa-apa. Malah tawa pembeli seperti menggemakan *keberanian*; sudah tidak ada *arè' lancor* menggantung di dinding warung. Padahal biasanya, bila senja rebah di pelataran malam, dan warung ibu mulai dibuka, sementara ayah berjaga malam karena duren-duren milik majikannya beranjak matang, tak pernah lupa ibu gantungkan *arè'lancor* di samping pintu, bersebelahan dengan baju ayah, tepat di bawah jam dinding. Melayani pembeli hingga larut malam, yang sebagian besar adalah tukang ojek yang mangkal di pertigaan, ibu seolah merasa aman dengan hanya ditemani senjata terhunus itu." (Cerpen "*Are' Lancor*", paragraf ke-7). Adapun dalam cerpen yang berjudul "Eppak" kedudukan celurit digambarkan sebagai berikut: "Sesaat berselang, ia keluarkan celurit yang ada di balik punggungnya. Celurit itu tampak mengkilat. Diletakkannya senjata itu di sisi bantal di atas ranjang."

311 Iptu Anton Widodo, SH., adalah Kasat Reskrim Polres Bangkalan yang diwawancarai di kantornya di Mapolres Bangkalan pada 24 November 2016.

tajam (untuk keperluan yang dapat melahirkan peruntukan pidana) ketika keluar rumah terutama bila keluar dari wilayah desanya.[312]

Namun berdasarkan observasi penulis di lapangan menunjukkan bahwa himbauan tersebut tidak sepenuhnya ditaati oleh masyarakat khususnya mereka yang tinggal di desa Jaddih dan Billaporah, terutama bila ada panggung hiburan atau acara-acara lain yang diselenggarakan pada malam hari. Di samping karena pengaruh budaya lokal, beberapa waktu yang silam masyarakat di dua desa tersebut memang sering saling bermasalah yang tentunya mengarah pada adanya peruntukan pidana, hal tersebut sesuai dengan pernyataan Suherman Tohir. [313]

CAROK SEBAGAI ALTERNATIF PENYELESAIAN DALAM KONFLIK PERENDAHAN MARTABAT DAN HARGA DIRI, ISTRI, AGAMA, SERTA SENGKETA SUMBER DAYA ALAM

Carok sebagai Norma Sosial Penyelesaian Konflik yang Mendapat Dukungan Masyarakat

Bagi masyarakat Madura demi mempertahankan nilai-nilai harga diri akibat ditimpakannya rasa *malo* karena peruntukan orang lain, seseorang akan sanggup sampai mempertaruhkan nyawanya sekalipun demi membalas rasa *malo* tersebut. Rasa *malo* merupakan beban psikologis yang luar biasa bagi laki-laki Madura.[314] Hal ini merupakan nilai budaya yang hidup bagi setiap laki-laki Madura yang sudah turun temurun.

Nilai hidup ini merupakan budaya kuat yang dipegang

312 Latief Wiyata, *Carok., op.cit.,* hlm. 210

313 Aiptu Suherman Tohir, adalah Babinkamtibmas Desa Jaddih, Polsek Socah, Bangkalan yang diwawancarai di Hotel Ningrat Bangkalan, pada tanggal 5 November 2016.

314 Hamid adalah seorang tukang batu yang diwawancarai di rumah adat *tanyèan lanjhâng* milik mertuanya di desa Jaddih, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan pada tanggal 15 September 2016.

dengan intensif (mendasar dan kukuh), yang secara luas dianut, dan disosialisasikan serta diwariskan secara turun temurun. Membayar rasa *malo* merupakan budaya masyarakat Madura yang berpengaruh kuat terhadap lingkungan dan perilaku manusianya.[315] Dengan demikian membayar rasa *malo* telah menjadi nilai dan merupakan salah satu nilai dari budaya masyarakat Madura yang sudah berlangsung lama.

Pada hakikatnya nilai adalah basic *assumption about what ideals are desirable or worth striving for.*[316] Frasa *worth striving for* tersebut menegaskan bahwa suatu ketika seseorang itu akan rela mengorbankan segala-galanya bahkan nyawanya sekalipun untuk mendapatkan suatu nilai yang telah sedemikian kuat diyakininya. Sikap hidup seseorang pada dasarnya akan ditentukan oleh nilai kebudayaan mana yang dominan dalam dirinya, yakni nilai budaya yang dipandang sebagai nilai yang tertinggi (yang paling bernilai) dalam hidupnya. Ia akan memandang segala sesuatu dengan kacamata nilai yang dihargainya paling tertinggi/berharga menurut dirinya. Bagi Hamid[317] hal-hal yang paling bernilai dalam hidupnya itu secara berurutan dari yang paling bernilai adalah:

(1) Kehormatan istri;

(2) Kehormatan keluarga; dan

(3) Agama, serta

(4) Harta benda.

Tentunya tata urutan sesuatu yang bernilai bagi Hamid merupakan sebuah sikap psikologis individual yang dapat sama atau berbeda dengan orang lain. Sikap ini yang nantinya berkaitan dengan respon yang akan ia berikan ketika nilai tersebut tercerabut (dilecehkan oleh orang lain) dari dirinya.

315 Vijay Sathe and P.P. Robbins dalam Taliziduhu Ndraha, *Budaya Organisasi*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1977, hlm. 122.

316 *Ibid*., hlm. 51.

317 Hamid, wawancara., *op.cit*.

Nilai budaya pada dasarnya adalah wujud ideal dari kebudayaan yang hidup dalam pikiran masyarakat yang dijalani dan dipegang sebagai pedoman hidup bagi setiap individu. Secara fungsional, nilai budaya berguna sebagai pedoman yang memberi arah dan orientasi kepada kehidupan manusia. Nilai budaya inilah yang juga berperan sebagai penuntun diri bagi seseorang dalam berperilaku di komunitas sosialnya.

Warnaen[318] menyatakan bahwa perilaku manusia yang didasarkan pada nilai-nilai budayanya dapat dilihat melalui hubungan manusia dengan: pribadinya, masyarakatnya, Tuhannya, alamnya, dan dengan hubungan dalam mencari kesejahteraan lahir-batinnya. Bagi pribadi seperti Hamid mencari kesejahteraan lahir dan batinnya salah satunya hanya dapat dicapai melalui sejauh mana dia mampu memperoleh dan melindungi hal-hal yang paling berharga dalam hidupnya. Menurut Kluckhohn[319] bahwa sitem nilai budaya seseorang sebenarnya sangat berkaitan dengan orientasi nilai budayanya.

Orientasi nilai budaya Hamid yang memandang bahwa kehormatan istri merupakan sesuatu yang paling bernilai dalam hidupnya sebenarnya juga merupakan kesadaran kolektif yang sangat kuat pada masyarakat Madura yang oleh Kluckhohn dan Strodtbeck tersebut oleh Felly[320] diklasifikasikan sebagai nilai budaya trandisional. Orientasi nilai budaya tradisional salah satunya ditandai dengan adanya hubungan kolektif yang kuat. Orientasi nilai budaya tradisional inilah yang membimbing bagaimana Hamid dan masyarakat Madura pada umumnya, memaknai nilai harga diri,

318 Suwarsih Warnaen, *Persepsi Hidup Orang Sunda: Satu Hasil Studi Awal*, dalam Harsja W. Bachtiar *et all.*, *Masyarakat dan Kebudayaan (Kumpulan Karangan untuk Prof. Dr. Selo Soemardjan)*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1988, hal. 34.

319 Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi.* Jakarta: Aksara Baru, 1990, hal. 30-31.

320 Usman Felly dan Asih Menanti, *Teori-teori Sosial Budaya*, Jakarta: Proyek Pembinaan dan Peningkatan Mutu Tenaga Kependidikan Dirjen Dikti Depdikbud, 1994, hal. 104.

nilai kehormatan keluarga (wanita/istri) dan korelasi antar nilai-nilai yang ada serta nilai mana yang paling berharga dalam hidupnya.

Dalam masyarakat Madura, apabila seseorang tidak membela diri atas dilecehkannya sesuatu yang paling bernilai dalam hidupnya maka pastilah cemoohan keluarga, tetangga, sahabat karib dan masyrakat luas yang akan dia peroleh. Sebagaimana dituturkan oleh Hamid[321] dan beberapa *key informan* yang lain bahwa beban tekanan psikologis dari keluarga besar, tetangga dan para sahabat karib, masyarakat inilah yang justru sering menjadi daya tekan kejiwaan (*social driven*) yang kuat bagi seseorang untuk melakukan peruntukan pidana (*carok*).

Dari sudut pandang inilah persoalan *carok* selalu berkaitan erat dengan masalah norma sosial yang diyakini oleh masyarakat lokal bahwa pelaku penistaan terhadap istri seseorang haruslah dibunuh. Hal ini dikarenakan bahwa kehormatan istri merupakan nilai hidup yang paling berharga pagi masyarakat Madura. Masyarakat pada umumnya meyakini bahwa nilai tersebut tak akan tergantikan dengan apapun yang lain.

Setiap pribadi akan melakukan tindakan *carok* pasti tindakan yang akan dilakukan tersebut didasarkan pada adanya persepsi, pemahaman, dan penafsiran atas suatu obyek stimulus atau atas situasi tertentu. Adapun yang menjadi stimulus dalam hal ini adalah adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam. Adapun tindakan pribadi yang akan melakukan *carok* merupakan tindakan sosial yang rasional (*zweckrationales handeln*). Oleh karena itu, tindakan yang akan ditempuh dapat dipastikan akan memperoleh dukungan keluarga dan masyarakat sekitarnya secara bulat. Adapun yang dimaksud dengan tindakan sosial yang rasional adalah bahwa untuk mencapai tujuan atas sasaran maka individu akan menggunakan sarana-sarana yang dirasa paling tepat, efektif dan *decisive* yakni dengan

321 Hamid, wawancara.,*op. cit*.

carok dan bahkan dengan cara *nyèlèp* sekalipun.

Menurut Hamid[322] tak perduli siapapun entah itu dari kalangan *blatèr*, *klèbun* bahkan *kèyaè* ataupun polisi sekalipun, baik itu orang sakti maupun kaum kaya raya apabila yang besangkutan telah melecehkan istrinya maka tiada lagi yang akan dikerjakan kecuali mematikannya (*matè*). Ini adalah balasan yang tidak dapat ditawar dan tindakan membunuh si perusak kehormatan adalah suatu kewajiban kultural dan sosial demi mendapatkan rasa keadilan yang seadil-adilnya.

Tindakan melakukan *carok* untuk membalas rasa *malo* telah menjadi norma dan nilai sosial yang melembaga pada masyarakat Madura. Di samping sebagai tindakan sosial yang rasional, *carok* bagi sebagian masyarakat Madura juga merupakan tindakan yang berorientasi pada nilai (*wertrational handeln*). Tindakan inilah yang menuntun dan mengatur perilaku seseorang ketika dirinya mendapat rasa *malo* akibat adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam.

Adanya rasa *malo* pada diri seseorang yang kemudian disatukan dengan komitmen kolektif sosial terhadap suatu nilai yang dalam hal ini adalah respon terhadap adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam inilah yang mengatur perilaku dalam bentuk suatu tindakan *carok*. Dengan demikian *carok* adalah tindakan yang dilegetimasi oleh sosial pada masyarakat Madura. Tindakan individu untuk melakukan *carok* itu dipengaruhi oleh sistem sosial, sistem budaya, sistem kepribadian yang sudah menjadi tradisi dari masing-masing individu tersebut (*traditional action*)[323].

Menurut penuturan Mat Juri[324] pada umumnya pribadi yang

---

322 Hamid, wawancara., *op. cit*.

323 Irving M. Zeitlin, *Kritik Terhadap Teori Sosiologi Kontemporer*, Jogyakarta, Gajahmada University Press, 1995, hal. 253.

324 Mat Juri (I 04) wawancara.,*op.cit*.

hendak melaksanakan *carok* atau dengan *nyèlèp* sekalipun akan minta restu kepada *kèyaè* yang dipilihnya. Adapun figur *kèyaè* yang dipilih dapat saja berasal dari figur lokal dari desanya tapi dapat juga berasal dari daerah lain diluar desanya yang ia yakini dapat memberikan dukungan moral maupun supranatural. Menurutnya, kiai yang dipilih sudah barang tentu merupakan figur kiai yang memiliki keistimewaan seperti berperilaku *hèlap* dan sebagainya. Karena dengan adanya perilaku *hèlap*, dapat dipastikan bahwa figur kiai tersebut dapat memberikan azimat atau mantra-mantra yang sangat berkasiat. Berkaitan dengan pemilihan figur *kèyaè* yang berasal dari daerah di luar desanya (desa tempat tinggalnya) Slamet Haryono[325] memberikan komentar sebagai berikut:

"Bahwa masing-masing orang yang minta restu dan azimat kepada kiai akan memilih figur kiai berdasarkan selera pilihannya. Dapat itu berasal dari lingkup desanya dapat juga kiai tersebut berasal dari luar desanya. Yang menjadi masalah adalah bila kiai tersebut berasal dari desa yang secara historis saling bermusuhan, seperti desa Billaporah dan Jaddih yang masyarakatnya susah untuk hidup rukun berdampingan. Misalnya, si Fulan menikah dengan warga Jaddih, padahal si Fulan tadi adalah pendatang, katakanlah dari Sumenep. Yang bersangkutan memiliki persoalan yang berindikasi akan melakukan peruntukan pidana, katakanlah *carok.* Dia kemudian mendatangi seorang kiai di desa Billaporah. Tentunya kiai tersebut cenderung akan mendukung niat si Fulan daripada melerainya"

Dalam ritual *carok*, mantra untuk kekebalan tubuh dari senata tajam khususnya dan senjata yang lain ini disebut dengan *apaghâr abhà'*. Setelah memperoleh *apaghâr abhâ'* inilah seseorang yang akan melakukan *carok* telah memiliki *tampèng sèrèng* atau kekuatan non fisik. Demi kepentingan di atas, mereka minta dimanterai oleh kiai. Semakin terkenal seorang kiai semakin diyakini hebat manteranya.

---

325 Aiptu Slamet Haryono adalah Babinkabtibmas desa Billaporah, Polsek Socah, Bangkalan Madura yang diwawancarai di Hotel Ningrat pada tanggal 26 Oktober 2016.

Mantera ini diyakini akan berfungsi sebagai 'tameng diri' yang kebal dari berbagai macam senjata khususnya senjata tajam. Rangkaian aktifitas mengunjungi kiai untuk minta restu, azimat dan mantera ini menurut Pak Juin[326] dinamai dengan *nyabis*.

Menurut Juin[327] pada masa lalu disarankan harus ada tiga syarat penting bagi seseorang yang akan melakukan *carok*. Ketiga syarat tersebut adalah dimilikinya *kadhigdhâjân*, *tampèng sèrèng* dan *bhândhâ*. Pertama, syarat mempunyai *kadhigdhâjân* artinya adalah dimilikinya kapasitas yang ada pada seseorang yakni berupa kesiapan fisik dan mental dari yang bersangkutan untuk melakukan *carok*.

Adapun yang dimaksud dengan kesiapan fisik disini adalah dimilikinya kemampuan teknik bela diri yang mumpuni (biasanya kemampuan bela diri silat atau *pencak*) yang secara umum sudah dimiliki oleh masyarakat Madura yang tinggal di wilayah pedesaan. Adapun yang dimaksud dengan kesiapan mental adalah apakah yang bersangkutan punya keberanian (*angko*) untuk melakukan *carok*. Namun akibat perkembangan waktu dan demi keefektifan dalam menghabisi nyawa lawannya maka pola *nyelep* yang sering dipilih.

Persyaratan pertama melakukan *carok* yakni *kadhig-dhâjân* (kapasitas diri). *Kadhigdhâjân* berhubungan dengan kondisi fisik dan mental seseorang yang harus dipenuhi sebelum *carok* dilaksanakan. Akan tetapi hal ini bukan syarat mutlak menjadikan seseorang menang atau kalah dalam menghadapi musuh melainkan cara melakukan *carok* yang lebih menentukan terbunuh atau tidaknya sesorang[328]. Kedua, syarat memiliki *tampèng sèrèng*, artinya adalah apakah yang bersangkutan yang akan melakukan *carok* tersebut sudah memiliki

326 Juin, adalah perangkat Desa Perseh, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan, yang juga sebagai *blater kenne*. Beliau diwawancarai dirumahnya pada tanggal 11 Oktober 2016.

327 *Ibid*.

328 Latief Wiyata, *Carok., op.cit.,* hlm. 209-219

kekuatan non-fisik (kebal sajam dan sebagainya). Syarat kedua yaitu *tampèng sèrèng* artinya seseorang tidak hanya memiliki kekutan fisik melainkan juga non-fisik (supra natural) di mana, seseorang masih perlu melakukan *apaghâr* (berpagar). Ketiga, syarat memiliki *bhândhâ*, artinya adalah adanya ketersediaan dana yang mencukupi untuk melaksanakan *carok*. Semakin dananya berlimpah semakin mampu memberikan rasa siap diri pada para pelaku *carok*. Dana yang cukup besar dibutuhkan juga untuk menebus mantra-mantra dari para kiai. Semakin terkenal sang kiai pemberi kekuatan non-fisik, akan semakin mahal uang tebusan (*mahar*) mantra darinya.

Ketersediaan dana yang cukup juga dapat digunakan untuk membeli celurit dengan kualitas terbaik. Adapun celurit yang khas untuk kepentingan *carok* menurut kebanyakan *key participant* adalah *arè' takabuwân* yakni sajam celurit yang dibentuk di desa Takabu, wilayah Madura Barat. Di samping itu dana juga dibutuhkan untuk menjamin terselenggaranya selamatan pasca kematian hingga 1000 hari bagi para pelaku *carok* yang terbunuh.

Selaian itu, Ketersediaan dana yang cukup juga diperlukan untuk keperluan *nabâng* (merekayasa proses peradilan dengan menyuap aparat peradilan guna memperingan hukuman) bagi pelaku *carok* yang hidup.[329] Berkaitan dengan hal di atas, Juin mengatakan bahwa dengan *nabâng* juga dapat memungkinkan untuk mengganti pelaku *carok* yang di penjara (di Lembaga Pemasyarakatan/LP) oleh orang lain. Dengan uang yang cukup berlimpah pelaku *carok* dapat melenggang di luar penjara.[330]

Dalam kaitannya dengan persoalan *bhândhâ* ini, pelaku *carok* di samping akan bermodal dari harta benda miliknya sendiri, *bandha* juga akan didapat dari para kerabat besarnya (*tarètan dâlem*). Kerabat sering menjadi pemicu timbulnya upaya *carok* danpembalasan atas *carok* (*retaliation*) terutama bila hal tersebut berkaitan dengan masalah

329 *Ibid*.
330 *Ibid.*

kehormatan istri. Berkaitan dengan pengaruh kerabat terhadap tindakan untuk melakukan *carok* ini Abdurrohman[331] mengatakan:

"Mon tang binè èganggu orèng, ban tang binè poron jhughân yâ sèngko'alapora dâ aparat hukum bhâi, bân nyarè polè binè sè sholèhah. Tapè tang kalowarga pagghun acèmo'o sèngko'. Ghilo' polè cokocowan dâri tatanggâ bân kanca. Mon saompana sèngko' lo' nglakonâ pa-apa, tang tarètan masthè aghâbây parkara bi'sè aganggu tang binè jiya. Bân kodhu èpatè'è bân tang tarètan masthè abiayai kabbhi sè èkaparlo." Kalau istri saya diganggu orang dan ternyata istri saya juga mau, ya saya maunya melapor ke aparat hukum saja dan cari istri lagi yang sholehah. Tapi keluarga besar saya akan mencemooh saya. Belum lagi olok-olok dari tetangga dan teman-teman saya. Bahkan seandainya saya pun tidak melakukan sesuatu (*carok*), saudara-saudara saya pasti akan mengambil perhitungan dengan orang mengganggu istri saya tadi. Yang bersangkutan harus dihabisi, dan pasti saudara-saudara saya yang akan membiayai semua kebutuhannya."

Menurut Munawar[332] di samping itu, dana untuk semua kegiatan sekitar persoalan pelaksanaan *carok* juga dapat diperoleh melalui semacam kegiatan '*fund rising*' yakni dengan menggelar pesta *rèmo*.[333] Solidaritas yang kuat dalam keluarga inti, keluarga besar dan para sahabat setia dalam membalas adanya rasa *malo* yang menimpa salah satu dari anggota dari kelompok kekerabatannya merupakan keniscayaan sosial yang harus dilakukan. Solidaritas sosial yang

---

331 Abdurrohman, adalah seorang PNS yang bekerja di Pemkab Bangkalan. Beliau adalah warga Desa Billaporah, Kecamatan Socah, Bangkalan yang diwawancarai pada tanggal 16 September 2016 di Stadion Bangkalan.

332 Munawar, adalah *blatèr* di desa Parsèh, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan, yang diwawancarai pada tanggal 21 Aagustus 2016 di rumahnya.

333 *Ibid.* Menurut Munawar *rèmo* dapat dilaksanakan sebelum dan sesudah peristiwa *carok*. Penyelenggaraan *rèmo*biasanya dilakukan maksimal sebulan sebelum peristiwa *carok* dilakukan. Bila praktik *carok* mendesak untuk segera dilaksanakan maka pelaksanaan *rèmo* pun dapat segera yakni seminggu sebelum peristiwa *carok* dilakukan. Pengumpulan dana ini juga dilakukan segera setelah peristiwa *carok* itu terjadi baik itu untuk mengurus keluarga yang ditinggal mati ataupun yang di tinggal karena proses hukum yang panjang. Apabila untuk mengurus keluarga yang di tinggal karena proses hukum, maka keperluan dananya pun sangat besar karena juga adanya kebutuhan dana untuk mengurus perkara (*nabâng*) bagi pemenang *carok*. Lihat juha: Latief Wiyata, op.cit.

kuat ini dapat terjadi karena pada kelompok kekerabatan tersebut terdapat adanya perasaan emosional yang sama dan sependeritaan (beban psikologis akibat rasa *malo*). [334]

Perendahan martabat dan moral pada seseorang sebagai anggota dalam kekerabatan sosial akan dimaknai sebagai perendahan martabat dan moral pada kelompok sosial secara keseluruhan. Solidaritas sosial adalah keniscayaan sosial yang memang diperlukan karena pada dasarnya setiap masyarakat membutuhkannya. Rasa solidaritas di antara anggota-anggota kelompok-kelompok sosial inilah sebenarnya yang dapat menjamin tegaknya kehormatan individu dan sosial serta juga untuk menjamin tetap berlangsungnya kehidupan bersama dalam kelompok sosial tersebut.

Paul Jonhson[335] dan Durkheim[336] menandaskan bahwa solidaritas sosial terbentuk karena adanya perasaan moral dan kepercayaan yang dianut bersama dan diperkuat oleh pengalaman emosional bersama pula. Perasaan ingin membalas rasa *malo* telah bergeser dari beban individual anggota menjadi beban seluruh anggota dalam komunitas sosial (beban kolektif). Hal ini dimungkinkan terjadi karena terdapatnya rasa saling percaya, rasa kesetiakawanan dan kesepenanggungan di antara para individu sebagai anggota kelompok karena adanya perasaan emosional yang sama.

Solidaritas sosial selalu mengarah pada terbentuknya keakraban atau kekompakan dalam kelompok sosial. Keakraban hubungan antara anggota kelompok masyarakat sebenarnya merupakan alat untuk mencapai atau mewujudkan cita-cita bersama. Di samping itu, juga merupakan salah satu tujuan terpenting dari hakikat kehidupan bermasyarakat itu sendiri. Terwujudnya kelompok sosial yang kokoh akan melahirkan perasaan saling

---

334 Latief Wiyata, *Carok., op.cit.,* hlm. 82-84

335 Doyle Paul Johnson, *Teori., op.cit.,* hlm. 181.

336 Durkheim dalam Elizabeth Koes Soedijati, *Solidaritas.,loc.cit.*

merasa memiliki (*sense of belonging*) di antara para anggotanya. Karena kondisi seperti tersebut di atas, maka pembalasan rasa *malo* akhirnya menjadi suatu keniscayaan yang harus diwujudkan.

Solidaritas sosial juga mengandung makna adanya kesetiakawanan antar anggota kelompok. Adanya kepercayaan pada setiap anggota terhadap kemampuan anggota yang lain menunjukkan tingkat tingginya solidaritas. Distribusi kewajiban dan tugas dalam kelompok untuk memperoleh hasil kerja yang baik biasanya disesuaikan dengan kecakapan serta keahlian yang dimiliki oleh masing-masing anggotanya. Hal ini berakibat bahwa semakin tinggi solidaritas suatu kelompok sosial, semakin tinggi pula perasaan saling merasa memilikinya.[337] Konsep solidaritas sosial juga menekankan pada keadaan tentang adanya hubungan antar individu dalam kelompok. Di samping itu, solidaritas sosial juga didasari oleh adanya keterikatan bersama dari masing-masing anggota kelompok sosial yang hal tersebut terjadi karena didukung oleh adanya nilai-nilai moral dan kepercayaan yang hidup dan dianut secara bersama-sama dalam masyarakat.

Dalam persoalan *carok*, keluarga si pemenang *carok* tentunya akan membenarkan alasan pembenaran dalam melakukan *carok*. Oleh karena itu, kesuksesan dalam *carok* sudah barang tentu akan disambut dengan perasaan suka cita yang luar biasa oleh semua anggota keluarga besar (*tarètan dâlem*) dan masyarakat yang mendukungnya. Mereka tentunya sangat merasa terhormat dan bangga atas kemenangan yang diraih dalam *carok* yang melibatkan salah satu keluarganya. Akibat dari kemenangan inilah seorang *blatèr* atau *orèng jago* tersohor namanya di masyarakat dan sekaligus yang bersangkutan berhak mendapatkan legitimasi sosial sebagi tokoh lokal (*local elite*) yang disegani dan dihormati.

---

337 Abu Huraerah dan Purwanto, *Dinamika Kelompok Konsep dan Aplikasi*, Jakarta: Refika Aditama, 2006, hal. 7.

Namun persepsi agak berbeda disampaikan oleh Hamid,[338] yang bersangkutan menuturkan bahwa untuk *carok* yang dilakukan dengan cara *nyèlèp* tidak perlu melakukan *nyabis*. Asal punya keberanian dan celurit yang berkualitas bagus dan tajam sekali hal tersebut dirasa sudah cukup. Menurutnya di mana saja dan kapan saja *carok* dapat dilakukan dengan cara yang efektif asal punya niat dan nyali.

Carok Sebagai Wujud Keadilan dan Budaya Hukum Masyarakat Madura

Carok sebagai Wujud Keadilan

Dalam diri setiap manusia tentunya akan memiliki kesadaran tentang rasa adil dan tidak adil, sebagaimana halnya dia memiliki pemahaman dan kesadaran akan hal-hal yang baik dan jahat yang halal serta haram dan lain sebagainya. Kesadaran tersebut secara otomatis akan timbul dengan sendirinya tatkala ia berhadapan dengan situasi sosial politik dan hukum tertentu di mana pada *setting* sosial tersebut terdapat penderitaan, kedzaliman dan kekacauan yang melawan pranata sosial yang ada dan yang telah mapan.

Sebenarnya, adil itu pada hakikatnya merupakan suatu nilai dasar yang berlaku dalam setiap kehidupan sosial manusia *(social life).* Nilai dasar dari adil juga merupakan pusat orientasi dalam interaksi antar manusia. Dengan demikian bila keadilan itu dilanggar, dilawan atau ditiadakan maka akan terjadi ketidakharmonisan dan ketidakseimbangan dalam kehidupan di masyarakat (*disorder or chaos*). Ketidakadilan akan menyebabkan satu pihak merasa dirugikan, dilecehkan bahkan disengsarakan, Adapun di sisi yang lain ada pihak yang memperoleh keuntungan.[339]

---

338 Hamid, wawancara, *op. cit*.

339 Bagir Manan, *Menegakkan*., *op.cit.*,hlm. 388.

Bagi masyarakat Madura perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam yang mengakibatkan timbulnya rasa *malo* akan pasti dimaknai sebagai tindakan ketidakadilan pada seseorang (*inequitable deeds*). Rasa ketidakadilan inilah yang menjadikan seseorang dan kelompok sosialnya sangat merasa terganggu, dirugikan, disengsarakan dan bahkan dihinakan. Rasa dihinakan ini akan terasa sangat menyakitkan sekali apa bila rasa *malo* tersebut terpicu karena perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam yang menyangkut kehormatan istri. Mengapa demikian karena istri merupakan nilai hidup yang sangat tinggi bagi masyarakat Madura.

J. Sudarminta[340] mengatakan bahwa sistem nilai yang dipunyai dan dianut oleh seseorang atau suatu kelompok sosial dalam kehidupan, berfungsi untuk :

(i) Memilah-milah mana hal yang berharga dan mana yang tidak;

(ii) Membedakan mana peristiwa yang penting dan yang tidak, mana orang yang baik dan mana yang jahat;

(iii) Menyaring berbagai informasi yang masuk, mana yang penting dan yang tidak;

(iv) Memilih tindakan mana yang perlu dan mana yang dirasa tidak;

(v) Memberi arah, tujuan dan makna diri dalam kehidupan; serta

(vi) Membentuk identitas dan kepribadian orang.[341]

Oleh karena itu nilai menjaga kehormatan dan membalas kepada siapa saja yang merusak kehormatan tersebut merupakan suatu hal yang penting bagi masyarakat Madura. Menjaga nilai-

---

340 Paulus Wahana, *Nilai, Etika Aksiologis Max Scheler*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2004, hal.5.

341 *Ibid.*

nilai kehormatan ini telah dilakukan secara turun temurun dan telah menjadi sebuah keharusan yang bersifat *normative*. Nilai inilah yang kemudian memiliki peranan yang sangat penting sebagai dasar bagi tindakan seseorang, serta mendorongnya untuk mewujudkan nilai-nilai tersebut muncul secara nyata dalam tindakan-tindakannya.

Persoalan *carok* akibat dari adanya peruntukan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura yang mungkin dapat berujung dengan pembunuhan (kematian) dimaknai sebagai beruntukan yang adil dalam perspektif masyarakat Madura. Menurut penuturan Sabar,[342] justru hukum positif (KUHP) lah yang tidak adil, sebagaimana diungkapkan sebagai berikut:

"Mon tang binè èkabin sah bi' adhâsar aghama Islam, bân èsaksè'è sareng orèng bannya' bân èssa'aghi sareng pangolo sè abâkkèlè dâri pamarènta pas ègânggu orèng apapolè èghibâ buru yâ okoman sè adhil panèka ca'na sèngko' yâ èpatè'è. Masa' orèng kadhi panèka ghi' èsapora'aghiyâ? Mon èlaporaghi ka polisi palèng èokom lo' berrâ'. Apapolè mon orèng nèka andhi' pèssè, okomanna mastè lebbi dâmmang. Apa ajiya sè ènyamaè adhil?"

Artinya: "Kalau istri saya yang saya nikahi dengan cara yang sah atas dasar hukum agama Islam dan disaksikan oleh para kerabat dan orang banyak serta disahkan oleh pak penghulu sebagai wakil pemerintah kemudian diganggu orang, apalagi dibawa lari ya hukuman yang adil menurut saya ya dibunuhlah. Menurut saya, yang adil untuk si perusak rumah tangga orang ya cuma dibunuh, tidak ada yang lain. Masak orang seperti itu masih dapat dimaafkan? Kalau dilaporkan ke pak polisi paling dihukum ringan. Apalagi kalau dia punya duit, hukumannya akan lebih ringan. Hukum kan dapat dibeli dengan duit. Bahkan orang di penjara di sini pun dapat digantikan yang menjalani asal punya duit. Apa ini adil?"

Bagi masyarakat Madura seperti Sabar, keadilan di bidang hukum itu akan tercapai apabila hukum itu mampu untuk memberikan keadilan. Namun pada kenyataannya bahwa tidak

342 Sabar adalah seorang petani dari desa Jaddih, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan yang diwawancarai di rumahnya pada tanggal 27 Sepetember 2016.

semua aturan hukum mengandung nilai-nilai keadilan. Bahkan tidak sedikit aturan hukum yang disusun oleh manusia itu mengarah pada tujuan-tujuan tertentu yang telah dipesan (*tailorised goal*) dan tidak mengarah pada tujuan untuk menegakkan keadilan.

Pada dasarnya, keadilan sebenarnya dapat teramati secara mudah dalam kehidupan manusia sehari-hari dalam berbagai wujud. Menghukum orang sesuai dengan tingkat berat ringannya kesalahan yang ia telah peruntuk, atau memberi *reward* sesuai peruntukan baik yang telah dilakukan merupakan contoh dari peruntukan yang adil. Seseorang akan dikatakan dapat beruntuk adil apabila yang bersangkutan tidak beruntuk curang untuk kepentingan dirinya sendiri maupun kelompoknya. Dengan ini berarti keadilan juga harus mampu memberikan sumbangan dalam proses sosial.

Adil sebenarnya berarti apa yang menurut hukum *(lawfull)*, dan dapat berarti juga sebagai apa yang semestinya dan sama *(fair and equal)*. Aristoteles menyebut yang pertama itu dengan keadilan umum, yaitu keadilan yang berhubungan dengan seluruh rakyat. Adapun yang kedua adalah keadilan khusus, yaitu keadilan yang berhubungan dengan perseorangan. Adapun keadilan dalam arti legalitas adalah suatu kualitas yang berhubungan dengan isi dari suatu tata hukum positif yang berlaku. Keadilan ini adalah keadilan berdasarkan hukum atau tidak yang berdasarkan hukum sama sekali. Hal ini mengandung arti bahwa apakah suatu peruntukan itu sesuai atau tidak sesuai dengan norma dalam tata hukum positif yang berlaku. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dilihat dari perspektif hukum positif Negara Republik Indonesia, membunuh penista kehormatan istri bukanlah peruntukan yang adil.

Di sisi lain, John Rawls mengusulkan *fairness* (kesemestian) sebagai ide pokok dari pengertian *justice*. Dialah yang menolak bahwa pengertian *justice* dan *fairness* itu sama. Namun dia juga yang menuntut bahwa *fairness* adalah ide yang sangat penting dan bersifat

fundamental yang seharusnya ada di dalam pengertian *justice*.[343] Menurutnya, ketidaksamaan adalah wujud dari kesewenang. Ketidaksamaan akan dapat disebut adil apabila ketidaksamaan tersebut dapat mewujudkan adanya kebaikan bagi setiap orang. Oleh karena itu pengertian *justice* adalah penghapusan perbedaan-perbedaan yang bersifat sewenang-wenang dan mengusahakan adanya suatu keseimbangan di antara para pihak. Berdasarkan atas penjelasan di atas membunuh para penista istri juga tergolong peruntukan yang tidak adil.

Bagi masyarakat Madura, terutama bagi mereka yang kurang berpendidikan dan tinggal di pedalaman seperti di desa Billaporah, Jaddih, dan Parsèh, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan memaknai keadilan ketika terjadi perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam terutama yang menyangkut persoalan istri adalah hanya dengan melakukan *carok* (membunuh), sebagaimana penuturan Hamid[344] berikut ini:

"Mon tang binè ègânggu moso rèng lakè' laèn, masa' sèngko' lakèna kèng alapor ka pa' klèbun otaba pak polisi? Mon kèng èlaporraghi mè' cè' nyamanna, dhâgghi' palèng kèng èpenjara. Rassa tang malo lo' kèra èlang mon kèng èpenjara. Dâ'emma sè èjhellinga masyarakat mon sèngko' lo' bangal matè'è orèng jiya. Dâggi' sèngko' èsangghu bannè rèng lakè' mon kèng èpenjara, apa jiya sè ènyamaè adhil? Apa ollè binèna sampèyan èpadâ'iyâ? Dâ'râmma rassana malo sè ètangghung sèngko'bân kalowarga? Apa kadhi jiya hokom sè adhil? Ca'na sèngko' hokom sè adhil polana nyambi buru binèna orèng sè essah èkabin yâ orèng jiya kodhu matè, ajiya bhuru sè ènyamaè adhil."

Artinya: "Kalau istri saya dilecehkan oleh laki-laki lain, masak saya sebagai suami cuma melapor ke pak *Klèbun* atau pak Polisi? Kalau cuma dilaporkan kok enak sekali, nanti paling-paling orang yang merusak aturan tadi cuma dipenjara. Rasa *malo* saya tidak akan hilang dengan dia di penjara. Bagaimana persepsi masyarakat kalau

---

343 Henry Sidgwick, *The Method of Ethins*, Done: Macmillan and Company Limited, 1981, hlm. 285-286

344 Hamid,wawancara,. *op.cit.*

saya tidak berani membunuh dia. Nanti saya ini dikira bukan orang laki-laki. Kalau cuma dipenjara, apa itu namanya adil? Apa boleh istri sampeyan dibegitukan? Bagaimana dengan rasa *malo* yang terjadi pada diri saya dan keluarga saya? Apa seperti itu hukum yang adil itu? Menurut saya hukum yang adil karena membawa lari istri sah seseorang itu ya cuma dibunuh (mati). Itu baru adil menurut saya."

Bagi Hamid[345] yang berpendidikan rendah memaknai keadilan dalam masalah mengganggu kehormatan istri cuma dapat digapai dengan menghilangkan nyawa si pengganggunya. Menurutnya tidak peduli siapa yang melakukan, keadilan yang harus diperoleh oleh si pembentuk rasa *malo* hanya dengan dibunuh, sebagaimana pendapatnya berikut ini:

"Mon agâanggu binè, bâlessânna kèng matè bhâi, tadâ' laènna bân lo' bisa ètabâr polè, lo' bisa èghântè'è magghu bi' saèbu sapè. Mon bâdâ sè ngoddhi alanglang tang nèyat, artèna orèng jiya abhillâ orèng jiaya. Mon orèng jiya pagghun alanglang tang nèyat, yâ èpatè'ana kèya. Sèngko' lo' parlo mèkkèr sapa orèng jiya sè agânggu, sengko' lo' toman tako', mon sè agânggu jiya pa' klèbun, orèng blatèr otabâ kèyaè, poko'na yâ wâjib èpatè'è. Sèngko' lo' tako' alakonè jiya, magghu orèng jiya saktè, orèng mastè bâdâ kalana, mastè sèngko' matè'è orèng jiya. Sèngko' asompa kodhu nglakonè jiya. Magghu kèyaè pagghun sèngko' matè'è polana lo' kèra mon kèyaè nglakonè jiya."

Artinya: "Kalau menyangkut mengganggu istri, balasannya cuma mati saja tidak ada yang lain dan tidak dapat ditawar-tawar tidak ada nego, tidak dapat diberi ganti rugi dengan seribu sapi sekalipun. Kalau ada yang mencoba menghalangi niat saya, berarti orang itu bersekongkol dengan dia. Kalau orang itu tetap mengahalangi, dia pun saya bunuh. Saya tidak perduli siapa itu orangnya yang mengganggu, saya tidak pernah takut, seandainya yang mengganggu itu pak *klèbun*, *blatèr* atau kiai sekalipun, pokoknya ya wajib dibunuh. Saya tidak takut dan gentar untuk melakukannya. Walaupun dia sakti sekalipun, orang kan ada lengahnya, pasti saya bunuh dia. Saya bersumpah untuk melakukan itu. Kalau pun itu kiai yang melakukan, tetap saya bunuh karena tidak mungkin seorang kiai melakukan hal itu."[346]

345 *Ibid.*

346 Hamid, wawancara, *ibid.*

Berdasarkan uraian di atas menunjukkan bahwa hukum negara sebagai sarana untuk mewujudkan keadilan seringkali harus berhadapan dan berbenturan dengan konsep-konsep serta nila-nilai yang tumbuh hidup dalam masyarakat. Konsep-konsep serta nilai-nilai tersebut tidak jarang sangat berpengaruh terhadap norma-norma hukum negara yang ada. Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa budaya hukum berhubungan dengan hukum dan proses hukum[347] atau dengan kata lain dapatlah disimpulkan bahwa budaya hukum itu dapat mempengaruhi proses bekerjanya hukum dalam masyarakat.[348]

Secara sederhana budaya manusia dapat dibedakan menjadi dua kelompok besar yakni budaya kuat dan budaya lemah. Menurut Vijay Sathe, ciri khas budaya kuat adalah: *thickness, extent of sharing,and clarityordering*. Sementara itu S.P. Robbins mengatakan *"a strong culture is characterized by the organization's core values being intensely held, clearly ordered and widely shared"*[349]. Dengan demikian apa yang dimaksud sebagai budaya kuat adalah budaya yang dipegang dengan intensif (mendasar dan kukuh), budaya yang semakin luas dianut, dan semakin jelas disosialisasikan serta diwariskan dari generasi ke generasi.

Semakin kuat budaya suatu masyarakat, maka dapat dikatakan akan semakin kuat pula pengaruhnya terhadap lingkungan dan perilaku manusianya.[350] Di samping itu, semakin mendasar rasa ketaatan pribadi dan masyarakat terhadap nilai yang dianut dan diyakininya maka semakin kuat budayanya. Dari sudut pandang ini, jelaslah bahwa budaya membalas rasa *malo* adalah budaya yang kuat,

---

347 Daniel S. Lev, *Lembaga Peradilan dan Budaya Hukum di Indonesia*. Dalam, AAG Peters dan Koesriani Siswosoebroto (Editor), *Hukum dan Perkembangan Sosial*, Buku Teks Sosiologi Hukum Buku II, Jakarta: Penerbit Pustaka Sinar Harapan, 1988, hal.193.

348 Lihat, Daniel S. Lev, *Hukum., op.cit.*,hal. 118.

349 Vijay Sathe and P.P. Robbins dalam Taliziduhu Ndraha, *Budaya.*, *loc.cit*.

350 *Ibid.*

dan merupakan budaya hukum masyarakat Madura dalam mencari alternatif penyelesaian konflik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam. Dengan demikian praktik *carok* sebagai kultur atau budaya hukum dari masyarakat[351] tersebut merupakan budaya kuat mereka yang telah terjadi secara turuntemurun dan disosialisasikan pada generasi barunya.

Carok sebagai Budaya Hukum Masyarakat

Adanya *carok* pada masyarakat Madura setidak-tidaknya menunjukkan adanya kultur atau budaya hukum[352] yang tidak mendukung bekerjanya sistem hukum negara yang ada. Sebagian besar dari *research partcipants* dalam upaya mendapatkan alternatif penyelesaian dalam masalah perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam tidak memilih dan memanfaatkan jalur Sistem Peradilan Pidana (SPP) yang berlaku di Indonesia, namun mereka memilih *carok* sebagai penyelesaian persoalan hukum yang tengah dihadapinya. Inilah sebuah potret budaya hukum masyarakat yang tentunya membentuk sistem hukum negara yang ada tidak dapat bekerja secara maksimal.

Menurut Friedman[353] bahwa ada tiga unsur dalam sistem hukum, yakni struktur, substansi dan budaya hukum. Ketiga unsur tersebut di atas merupakan satu kesatuan yang tidak dapat

---

351 Bahwa hukum sebagai kaidah sosial tidak pernah lepas dari nilai-nilai yang berlaku pada masyarakat. Bahkan dapat dikatakan bahwa hukum itu pada hakikatnya juga merupakan pencerminan dari nilai-nilai yang berlaku di masyarakat. Lihat, Mochtar Kusumaatmadja, *Fungsi dan Perkembangan Hukum dalam Pembangunan Nasional*, Bandung: Bina Cipta, 1976, hal. 11.

352 Bahwa hukum sebagai kaidah sosial tidak pernah lepas dari nilai-nilai yang berlaku pada masyarakat. Bahkan dapat dikatakan bahwa hukum itu pada hakikatnya juga merupakan pencerminan dari nilai-nilai yang berlaku di masyarakat. Lihat, Mochtar Kusumaatmadja, *Fungsi dan Perkembangan Hukum dalam Pembangunan Nasional*, Bandung: Bina Cipta, 1976, hlm.11.

353 Lawrence M. Friedman,*American Law: An Introduction,* New York: W. Norton and Co., 1984, hlm. 4.

dipisahkan. Jikasalah satu dari unsur itu terlepas dari himpunannya maka sistem hukum tersebut akan berubah pula. Sementara itu, Satjipto Rahardjo memaknai budaya hukum sebagai landasan bagi dijalankannya atau tidak suatu hukum positif di dalam masyarakat. Menurutnya pelaksanaan hukum positif banyak ditentukan oleh sikap, persepsi, serta nilai yang dihayatinya oleh masyarakat.[354] Satjipto Raharjo juga menegaskan bahwa bekerjanya hukum secara signifikan banyak ditentukan oleh bagaimana sikap, persepsi serta nilai yang di hayati oleh anggota masyarakat. Ia menegaskan bahwa budaya hukum itu dapat dibedakan menjadi :

(1) Budaya hukum masyarakat tradisional;

(2) Budaya hukum masyarakat modern;

(3) Budaya hukum masyarakat yang sedang mengalami perkembangan.[355]

Sementara itu I.B. Wiyasa Putra dan Lili Rasjidi[356] mengatakan bahwa budaya hukum digunakan untuk menunjukkan tradisi hukum yang dipakai dan digunakan untuk mengatur kehidupan suatu masyarakat hukum. Dalam masyarakat hukum yang sederhana misalnya, kehidupan masyarakatnya masih terikat kuat oleh solidaritas mekanis.

Budaya hukum juga merupakan tanggapan yang sama terhadap gejala-gejala hukum dari suatu masyarakat. Tanggapan itu merupakan kesatuan persepsi terhadap nilai-nilai dan perilaku hukum. Dengan demikian budaya hukum menunjukkan pola perilaku individu sebagai bagian dari anggota masyarakat yang menggambarkan tanggapan terhadap kehidupan hukum.[357]Budaya

354 Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2009, hlm.10.

355 Abdurahhman, *Tebaran Pikiran Tentang Studi Hukum dan Masyarakat,* Jakarta: Media Sarana Press, 198, hlm. 91.

356 IB Wyasa Putra dan Lily Rasyidi, *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, Bandung: Renaja Rosdakarya, 1993, hlm. 108.

357 Hilman Hadikusuma, *Antropologi Hukum Indonesia,*Bandung:

hukum masyarakat inilah dapat juga digunakan sebagai alat untuk menjelaskan eksistensi sistem hukum yang ada. Sebagai misal untuk menjelaskan mengapa KUHP sebagai sistem hukum nasional tidak berjalan maksimal dalam penyelesaian kasus perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura.

Pemilihan *carok* sebagai alternatif penyelesaian dalam persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada sebagian masyarakat Madura adalah perilaku masyarakat dan merupakan budaya hukumnya. Budaya hukum ini lah yang di rekonstruksi, bila tidak hal tersebut dikhawatirkan akan dapat menjadi hukum kebiasaan[358] (*customary law*) bagi sebagian masyarakat Madura dalam upaya akhir penyelesaian perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam.

Sebagaimana telah dibahas di atas bahwa budaya hukum suatu masyarakat tentunya berkaitan erat dengan pola pikir dan suasana batin masyarakat tersebut. Di samping itu, budaya hukum selalu berkaitan dengan budaya yang menjadi kebudayaan masyarakat setempat. Bila logika ini dibalik maka dapatlah dikatakan bahwa budaya masyarakat merupakan pokok dari budaya hukum masyarakat tersebut. Dengan demikian, *carok* merupakan budaya dan sekaligus menjadi budaya hukum sebagian masyarakat Madura.

Lawrence M. Friedman[359] membedakan budaya hukum menjadi dua macam, yaitu *internal legal culture* dan *external legal culture*. Budaya hukum internal adalah budaya hukum masyarakat yang melaksanakan tugas-tugas hukum secara khusus, seperti:

Penerbit Alumni, 1986, hlm. 51.

358 Lihat, Soepomo, *Bab-bab Tentang Hukum Adat*, Cetakan kedua, Jakarta: Pradnya Paramita, 2000, hlm. 7.

359 Lawrence M. Friedman, *Legal Culture and the Welfare State*, dalam Gunter Teubner, *Dilemmas of Law in the Welfare State*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1986, hlm. 17.

polisi, jaksa, advokat dan hakim. Adapun budaya hukum eksternal adalah budaya hukum dari masyarakat luas. Pada dasarnya budaya hukum masyarakat bukan merupakan budaya hukum yang bersifat individual, melainkan budaya hukum yang bersifat kolektif dari sebuah masyarakat yang mewujudkan adanya kesatuan sikap dan perilaku masyarakat. Budaya hukum dapat dianggap sebagai respon yang bersifat penerimaan-penerimaan atau penolakan terhadap suatu peristiwa hukum yang terjadi di tengah masyarakat.

Budaya hukum berdasarkan tipenya dapat dikelompokkan dalam tiga wujud perilaku kehidupan masyarakat yakni:

(1) Budaya parokial *(parochial culture)*;

(2) Budaya subyek *(subject culture)*; dan

(3) Budaya partisipan *(participant culture).*

Pada tipe masyarakat parokial (picik), pola nalar para anggota masyarakatnya masih sangat terbatas. Tanggapan mereka terhadap hukum hanya terbatas dalam lingkungannya sendiri. Ketentuan-ketentuan hukum yang telah digariskan para leluhur mereka merupakan norma positif yang diyakini dan pantang untuk diubah. Tipe masyarakat parokial memiliki ketergantungan yang tinggi secara emosional pada para pemimpin mereka. Pada umumnya, masyarakat tipe ini memiliki sifat budaya hukum yang etnosentris yakni lebih mengutamakan dan membanggakan budaya hukum yang menjadi miliknya sendiri daripada budaya hukum dari luar masyarakatnya. Mereka menganggap hukum milik kelompok mereka lebih baik dari hukum orang lain.[360]

Di sisi lain tipe masyarakat budaya subyek (takluk), cara berpikir para anggota masyarakatnya sudah diwarnai dengan munculnya kesadaran hukum yang diturunkan dari sang penguasa. Pada tipe masyarakat ini, peran serta masyarakat dalam pembentukan

---

360 R. Kantaprawira, *Sistem Politik Indonesia, Suatu Model Pengantar,* Bandung: PT. Sinar Baru, 1983, hlm. 32-33.

hukum masih sangat kecil. Hal tersebut disebabkan pengetahuan, pengalaman dan pergaulan anggota masyarakat bertipe takluk ini masih terbatas. Adanya rasa takut kepada sang penguasa apabila mereka tidak patuh dan taat pada hukum yang telah digariskan oleh sang penguasa tersebut.

Pada tipe masyarakat berbudaya subyek sudah ada persepsi hukum yang baru yang sebaiknya mereka miliki. Merekapun sudah memiliki sikap menerima atau menolak terhadap aspek-aspek hukum yang telah ada, namun cara pengungkapannya masih bersifat pasif dan sembunyi-sembunyi. Pada tipe masyarakat seperti ini, upaya untuk mempengaruhi, mengubah sistem hukum, norma hukum yang ada adalah hal yang masih mustahil.[361]

Masyarakat berbudaya partisipan, pola nalar dan perilaku anggota masyarakatnya sudah sangatlah beragam. Memang ada sebagian anggota masyarakat yang masih berbudaya takluk. Namun sebagian yang lebih besar telah merasa berhak dan berkewajiban berperan serta karena pemahamannya yang telah maju terhadap kehidupan. Masyarakat tipe ini sudah merasa mempunyai kedudukan, hak dan kewajiban yang sama dalam hukum dan pemerintahan. Mereka ikut aktivitas-aktivitas dalam memberikan tanggapan terhadap *input* dan *output* produk hukum. Bahkan tak jarang mereka ikut mengevaluasi terhadap adanya peristiwa hukum dan sistem peradilan yang ada.[362]

Disamping apa yang telah diuraikan diatas tersebut, masih banyak faktor-faktor lain yang berpengaruh terhadap budaya hukum suatu masyarakat. Faktor-faktor tersebut antara lain seperti: sistem dan susunan kemasyarakatan, kekerabatan, keagamaan, ekonomi dan politik, lingkungan hidup dan sebagainya. Selain faktor yang bersifat umum diatas, faktor-faktor yang bersifat individualistik seperti cara kehidupan, sifat watak pribadi seseorang juga merupakan

361 *Ibid*, hlm. 34.
362 *Ibid*, hlm. 31-32.

faktor-faktor yang memberikan kontribusi terhadap budaya hukum seseorang.[363]

Carok merupakan realitas budaya hukum pada sebagian masyarakat Madura dalam hal penyelesaian perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam. Pada dasarnya, secara formal sistem hukum di Indonesia menganut sistem hukum Eropa Kontinental, yakni bahwa sistem hukum seharusnya mencakup budaya hukumnya juga. Namun realitas *carok* menunjukkan bahwa budaya hukum masyarakat Madura tidak mencerminkan budaya hukum yang semestinya dalam merespon persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat tersebut.

Budaya hukum pada dasarnya merupakan cerminan nilai yang hidup dalam masyarakat. Hal ini mengandung arti bahwa ada ketidaksesuaian antara hukum positif dengan budaya hukum masyarakat Madura. Dalam kaitannya dengan penulisan ini adalah bahwa hukum pidana nasional yang mengatur persoalan perendahan mar-tabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam yang tercermin dalam hukum positif di Indonesia yakni **pasal 281 s/d 287 KUHP** tidak mencerminkan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat Madura. Kondisi ini tentunya memerlukan adanya upaya perubahan pada pola pikir masyarakatnya agar mereka berbudaya hukum sebagaimana kandungan **pasal 281 s/d 287 KUHP** tersebut apabila mereka terlibat dalam persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam.

Durkheim menyatakan bahwa setiap masyarakat itu berkembang dari masyarakat sederhana menuju masyarakat yang modern. Pada masyarakat yang sederhana terdapat solidaritas mekanik. Adapun pada masyarakat modern solidaritasnya dinamai solidaritas organik. Solidaritas mekanik memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

363 Hilman Hadikusuma, *Antropologi., op.cit.*,hlm.71.

(1) Masyarakat hidup bersama dan berinteraksi;

(2) Adanya perasaan kolektif bersama yang tinggi *(collective consciousness/conscience);*

(3) Belum ada pembagian kerja;

(4) Belum timbul adanya rasa saling ketergantungan di antara kelompok yang berbeda.[364]

Ikatan solidaritas adalah kepercayaan bersama, cita-cita dan komitmen moral yang kokoh. Oleh karena itu, sikap individualitas tidak dapat berkembang pada masyarakat tipe ini dan semua demi komformitas. Fred W. Riggs menggunakan dikhotomi kelima dari Talcott Parsons sebagai konsepsi dasar untuk mengembangkan teorinya tentang masyarakat prismatik yang banyak dijumpai di wilayah Asia Tenggara.[365] Menurut Riggs, masyarakat dapat dibedakan menjadi dua tipe yakni:

(1) Masyarakat kekerabatan (*paguyuban*) atau dikenal dengan istilah *fused types of society* yang merupakan tipe masyarakat yang utuh; dan

(2) Masyarakat *patembayan* yang ditandai dengan pembedaan dan pemisahan fungsi-fungsi yang lengkap atau dikenal dengan istilah *deffracted types of society*.[366]

Masyarakat prismatik ditandai dengan banyaknya praktik-praktik yang pada umumnya dilakukan oleh masyarakat tradisional padahal mereka merasa sudah menggunakan norma-norma dari

---

364 Durkheim dalam Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jilid II, (terjemahan), Jakarta: Gramedia, 1986, hlm.183.

365 Suteki, *Rekontruksi., op. cit.*,hlm.128.

366 Bandingkan dengan pendapat H.L.A. Hart bahwa menurutnya masyarakat dapat dibedakan menjadi dua tipe, yakni: (1) *Primarty Rules of Obligations Society*(masyarakat yang masih sederhana dimana pekerjaan hukum belum terdiferensiasi) dan (2) *Secondary Rules of Obligations Society* (masyarakat yang sudah maju, sehingga pekerjaan hukum terdiferensiasi ke dalam beberapa tugas yang spesifik). Lihat, H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1972, hlm. 77.

masyarakat yang sudah maju (*modern society*). Kedua 'warna' tersebut dapat terjadi bersama-sama dalam suatu masyarakat sehingga sering mengakibatkan meningkatnya ketegangan-ketegangan dilematis.

Konsep prismatik merupakan hasil pemikiran Riggs terhadap penggabungan nilai sosial pada tipe masyarakat *paguyuban* yang menekankan pada kepentingan bersama dan nilai-nilai sosial pada tipe masyarakat patembayan yang menekankan pada kepentingan dan kebebasan individu.[367] Dua kelompok nilai sosial (nilai sosial prismatik) tersebut kemudian oleh Riggs dimanfaatkan untuk meletakkan landasan dalam membangun hukum yang penjabarannya dapat disesuaikan dengan tahap-tahap perkembangan sosial ekonomi masyarakat yang bersangkutan.[368]

Adapun menurut Emlie Durkheim dalam teorinya tentang Solidaritas Sosial, kehidupan masyarakat Madura adalah masyarakat yang memiliki solidaritas mekanis, sehingga hukumnya seringkali bersifat represif. Pelaku suatu kejahatan atau perilaku menyimpang akan terkena hukuman. Hal itu akan membalas kesadaran kolektif yang dilanggar oleh kejahatan tersebut. Hukuman dilakukan lebih untuk mempertahankan keutuhan kesadaran.

Akibat dari peruntukan *carok* yang mengakibatkan hilangnya nyawa orang lain atau luka-luka berat itu telah dengan jelas dilarang oleh hukum pidana dan tidak mencerminkan pelaksanaan Pancasila secara objektif. Melanggengnya praktik *carok* pada masyarakat Madura disebabkan oleh adanya hal-hal yang paling tinggi nilainya dalam kehidupannya, yakni masalah kehormatan dan harga diri serta kemauan ingin membebaskan diri dari rasa malu. Clyde Kluckhon & Florence Kluckhon dalam teorinya tentang Orientasi Nilai Budaya

367 Lihat, Ankie M. Hoogvelt, *Sosiologi Masyarakat Sedang Berkembang*, Jakarta: Rajawali Press, 1985, hlm. 87-91.

368 Fred W. Riggs, *Administration in Developing countries: The Theory of prismatic Society,* Boston: Houghton Mifflin Company, 1964, hlm. 176. Lihat juga Moh. Mahfud MD, *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi,* Jakarta: Pustaka LP3ES, 2006, hlm. 23-24.

menyatakan, minimal ada lima hal dalam hubungannya dengan soal-soal yang paling tinggi nilainya. Dalam hal ini adalah soal makna hidup manusia dan soal hubungan manusia dengan sesama manusia lainnya.

Memilih penyelesaian masalah perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura dengan *carok* juga didorong oleh adanya solidaritas sosial yang kuat. Memang solidaritas adalah sesuatu yang sangat diperlukan oleh setiap kelompok sosial karena pada dasarnya setiap masyarakat membutuhkannya. Rasa solidaritas di antara anggota-anggota kelompok-kelompok sosial inilah sebenarnya yang dapat menjamin berlangsungnya kehidupan bersama dalam masyarakat.

Paul Jonhson[369] memberikan pemahaman solidaritas sosial sebagai keadaan hubungan antar individu dan/atau kelompok yang didasarkan pada perasaan moral dan kepercayaan yang dianut dan diperkuat oleh pengalaman emosional bersama. Pengertian ini sejalan dengan pendapat Durkheim[370] yakni bahwa solidaritas adalah perasaan saling percaya antara para anggota dalam suatu kelompok atau komunitas. Dengan demikian solidaritas sosial adalah terdapatnya rasa saling percaya, kesetiakawanan, dan rasa sepenanggungan di antara para individu sebagai anggota kelompok karena adanya perasaan emosional yang sama.

Dukungan untuk melakukan *carok* juga dapat terbangun dari adanya dorongan solidaritas dalam keluarga besar (*tarètan dâlem*), serta dari semua penghuni *kampong mèjhi* maupun *tanèyan lanjhâng*. Bahkan tidak menutup kemungkinan solidaritas juga didapat dari warga satu desa yang merasa senasib sepenanggungan. Yang terakhir tersebut sering muncul akibat adanya pembalasan dendam

369 Doyle Paul Johnson, *Teori*., *op. cit.*,hlm. 181.

370 Durkheim dalam Elizabeth Koes Soedijati, *Solidaritas dan Masalah Sosial Kelompok Waria*, Bandung: UPPM STIE, 1995, hlm.25.

akibat adanya rasa *malo* yang diperuntuk oleh pribadi atau kelompok sosial dari desa lain. Permusuhan antara dua desa akibat adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pernah terjadi belum lama ini antara warga desa Jaddih dan Billaporah.

Solidaritas sosial selalu mengarah pada terwujudnya keakraban atau kekompakkan dalam kelompok sosial. Keakraban hubungan antara anggota kelompok masyarakat merupakan alat untuk mencapai atau mewujudkan cita-cita bersama dan juga merupakan salah satu tujuan terpenting dari kehidupan bermasyarakat. Terwujudnya kelompok yang kokoh akan melahirkan perasaan saling merasa memiliki atau *sense of belonging* di antara para anggotanya. Adanya aktivtas seperti pesta *remo* untuk *carok* guna kepentingan *fund rising*, serta upaya *nabang* untuk meringankan beban kejiwaan orang yang di penjara karena *carok* merupakan fakta-fakta riil adanya solidaritas sosial pada masyarakat Madura dalam permasalahan sekitar *carok.*

Konsep solidaritas sosial menekankan pada keadaan hubungan antar individu dan kelompok. Solidaritas juga didasari oleh adanya keterikatan bersama yang didukung oleh adanya nilai-nilai moral dan kepercayaan yang hidup dalam masyarakat. Menurut Durkheim[371], ditinjau dari outputnya, solidaritas dapat dibedakan menjadi dua tipe yakni solidaritas positif dan solidaritas negatif. Solidaritas negatif tidak menghasilkan integrasi apapun.

Selanjutnya, Durkheim menyatakan bahwa setiap masyarakat itu berkembang dari masyarakat sederhana menuju masyarakat yang modern. Pada masyarakat yang sederhana terdapat solidaritas mekanik. Adapun pada masyarakat modern solidaritasnya dinamai solidaritas organik. Solidaritas mekanik memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

---

371 Durkheim dalam Elizabeth Koes Soedijati, *Solidaritas., op. cit.*,hlm. 28.

(1) Masyarakat hidup bersama dan berinteraksi;

(2) Adanya perasaan kolektif bersama yang tinggi *(collective consciousness/conscience);*

(3) Belum ada pembagian kerja;

(4) Belum timbul adanya rasa saling ketergantungan di antara kelompok yang berbeda.[372]

Ikatan solidaritas adalah kepercayaan bersama, cita-cita, dan komitmen moral yang kokoh. Oleh karena itu, sikap individualitas tidak dapat berkembang pada masyarakat tipe ini dan semua demi komformitas.

Di sisi lain, solidaritas organik menurut Johnson[373] muncul karena pembagian kerja yang bertambah besar. Solidaritas itu didasarkan pada tingkat saling ketergantungan yang tinggi antar anggota masyarakat. Saling ketergantungan itu bertambah sebagai hasil dari bertambahnya spesialisasi dan pembagian pekerjaan yang ada dalam masyarakat. Dalam tipe masyarakat ini pengalaman individu menjadi semakin beraneka ragam. Disamping itu kepercayaan, sikap, dan kesadaran semakin beragam pula.

Durkheim menegaskan bahwa kuatnya solidaritas organik ditandai oleh pentingnya hukum yang bersifat restitutif.[374]Dengan demikian ikatan yang mempersatukan para individu pada solidaritas mekanik adalah adanya kesadaran kolektif. Sementara itu, pada solidaritas organik, kondisi yang ada menunjukkan bahwa sifat heterogenitas dan individualitas pada anggota masyarakatnya nampak semakin tinggi. Di samping itu pada masyarakat ini terlihat masih tingginya persamaan kepentingan dan kesadaran sehingga masyarakat tersebut lebih menyerupai sebuah keluarga besar. Dalam masyarakat ini norma-norma hukum cenderung tidak tertulis. Bentuk hukum seperti ini dikenal sebagai budaya hukum

372 Durkheim dalam Doyle Paul Johnson, *Teori*., *op. cit*., hlm. 183.
373 *Ibid.*
374 *Ibid*., hlm. 184.

tidak tertulis (*unawritten law*).

Dengan adanya praktik *carok* yang dipilih oleh sebagian masyarakat Madura sebagai upaya alternatif penyelesaian dalam masalah perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam mengindikasikan bahwa hukum pidana nasional (KUHP) tidak maksimal memerankan dirinya sebagai fungsi kendali sosial atau kontrol sosial. Bila hukum kurang maksimal perannya dalam fungsi yang mulia tersebut sudah barang tentu masalah ketertiban, ketentraman dan stabilitas dinamika sosial tentu tidak akan terwujud. Respon sebagian masyarakat Madura terhadap adanya persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam yang tidak memilih penyelesaian lewat mekanisme SPP merupakan potret bagaimana bekerjanya hukum dalam masyarakat.

Hukum (*ius constitutum*) sebenarnya adalah norma yang mengajak masyarakat untuk mencapai cita-cita tertentu tanpa mengabaikan kenyataan yang ada. Hukum dibentuk oleh negara dengan penuh kesadaran yang diarahkan kepada tujuan tertentu. Sayangnya, tidak semua yang dicita-citakan oleh hukum dapat terwujud. Ketidaksesuaian antara norma yang ada dengan tingkah laku masyarakat dan aparat hukum selalu saja terjadi. Ketidaksesuaian antara peranan yang diharapkan oleh norma yang ada dengan tingkah laku masyarakat disebabkan oleh karena fungsi hukum itu tidak hanya untuk merekam pola tingkah laku yang sudah ada, melainkan juga untuk membentuk pola tingkah laku yang baru.[375]

Hukum sebagai alat rekayasa sosial, merupakan salah satu fungsi hukum yang utama dalam masyarakat,[376] di samping

375 Esmi Warrassih, *Pembinaan Kesadaran Hukum,* Majalah Masalah-Masalah Hukum, FH UNDIP, tahun XII, 1983, hlm. 11-12.

376 Dalam konteks sosial, Lawrence Friedman menyebut tiga fungsi hukum, yakni *social control, dispute settlement,* dan *social engineering.*

itu hukum juga berfungsi sebagai pengendalian sosial[377] dan penyelesaian sengketa.[378] Hukum sebagai sarana *social engineering* dimaknakan sebagai penggunaan hukum secara sadar untuk melakukan perubahan pada masyarakat menuju kondisi yang diinginkan.[379]

Tesis dasar dari paham tersebut, adalah bahwa hukum mampu berfungsi sebagai sistem kontrol yang terkendali. Lebih jauh hukum juga cukup efektif untuk mempengaruhi hubungan-hubungan sosial yang ada.[380] Hukum tidak lagi dipandang hanya sebagai sebuah tatanan penjaga *status quo,* tetapi juga diyakini sebagai sistem pengaturan untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu secara terencana. Hukum bukan lagi mengukuhkan pola kebiasaan dan tingkah laku yang ada, tetapi juga untuk mengarahkan kepada tujuan-tujuan yang diinginkan, yaitu menciptakan pola-pola perilaku yang baru yang diharapkan.[381]

Dengan demikian, hukum menjadi sebuah upaya untuk mengarahkan masyarakat pada tujuan-tujuan yang dikehendaki, menanamkan pola-pola kelakuan baru dan sebagainya.[382] Mekanisme

377 Fungsi hukum sebagai sarana pengendalian sosial, bermakna hukum bertugas untuk menjaga agar masyarakat tetap dapat berada di dalam pola-pola tingkah laku yang telah diterima sebagai pola umum. Mekanisme pengendalian sosial ini berupa suatu proses yang telah direncanakan lebih dahulu dan bertujuan untuk menganjurkan, mengajak, menyuruh, atau bahkan memaksa anggota-anggota masyarakat agar mematuhi norma-norma hukum atau tata tertib hukum yang sedang berlaku. Lihat, Soerjono Soekanto, *Beberapa.,op.cit.,*hlm. 58 dan 75.

378 S. Vago, *Law and Society,* New York: Prentice Hall Inc, 1981 hlm. 66; Lihat juga F. Munger, *"Law, Change, and Litigation: A Critical Examination of an Emperical Research Tradition"* dalam *Law & Society Review*, The Journal of the Law and Society Association 1, 1988, hlm. 64.

379 Satjipto Raharjo, *Hukum ., op. cit., hlm. 146.*

380 Sally Falk Moore, *Law As Process: An Anthropological Approach,* Harvard: Routledge & Kegan Paul, 1978,hlm. 149.

381 Esmi Warrassih, *Peranan Kultur Hukum dalam Penegakan Hukum*, Masalah-Masalah Hukum Nomor 2 Tahun 1995, Majalah Fakultas Hukum Universitas Diponegoro, hlm. 18.

382 Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum,* Cetakan ke-3, Bandung: PT Citra Bakti, 1991,hlm. 206.

rekayasa sosial menjadi suatu proses yang terencana dengan tujuan menganjurkan, mengajak, menyuruh, atau bahkan memaksa anggota masyarakat agar mengikuti norma-norma hukum atau tata tertib hukum yang ditetapkan sebagai norma baru.[383]

Pemikiran bahwa hukum sebagai suatu lembaga sosial sesungguhnya merupakan produk ilmiah yang terencana dan sistematis. Hukum dapat disempurnakan setiap saat demi memperoleh fungsionalitasnya sebagai instrumen rekayasa sosial. Hal inilah yang menjadi dasar pemikiran Pound dalam menegaskan keefektifan hukum untuk melakukan rekayasa sosial.

Pada hakikatnya peranan yang diharapkan oleh negara dari warga masyarakatnya adalah agar masyarakat mau menjalankan hukum sebagai sarana untuk memecahkan peristiwa hukum yang terjadi. Namun sayangnya dalam rangka menjalankan peranannya tadi, masyarakat juga dipengaruhi dan ditentukan oleh sistem budaya yang melingkupinya. Dalam masalah perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura terlihat bahwa sebagian masyarakat Madura sangat dipengaruhi oleh sistem budaya yang dianutnya.

Namun, dalam melihat fungsi tersebut haruslah dipahami bahwa hukum tidak bekerja dalam ruangan yang hampa. Hukum selalu bekerja dan hidup dalam masyarakat. Dengan demikian dapat atau tidaknya hukum bekerja dalam masyarakat sangat dipengaruhi oleh sikap-sikap, persepsi-persepsi, persepsi serta nilai-nilai sosial yang hidup pada masyarakat tersebut. Hal inilah yang biasanya disebut dengan budaya hukum.

Sebagaimana telah disinggung pada pembahasan sebelumnya bahwa penyelesaian persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam terhadap wanita oleh negara sebenarnya diselesaikan dengan sanksi pidana. Adapun

383 *Ibid.*, hlm. 75.

sanksi pidananya diatur dalam **pasal 281 s/d 287 KUHP**. Semestinya pasal-pasal tersebutlah yang dipilih oleh masyarakat dalam menyelesaikan peristiwa hukum yang terjadi. Namun sayangnya budaya hukum masyarakat Madura dalam menyikapi persoalan tersebut tidak mengakomodir peranan yang diharapkan oleh KUHP.

Dalam konteks perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura, penyelesaian yang telah diatur oleh negara ini dianggap kurang menjawab persoalan tersebut. Masyarakat merasa tidak mendapatkan keadilan bila permasalahan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam tersebut diselesaikan dengan hukum negara. Dalam hal ini, hukum negara dirasa tidak maksimal dalam menjalankan peran mulianya, yakni dalam memberikan rasa keadilan bagi sebagian masyarakat Madura. Hukum sebenarnya diharapkan dapat berfungsi sebagai sarana pengendalian sosial (*as a tool of social control*) dan juga dapat bermanfaat sebagai alat untuk rekayasa sosial (*as a tool of social engineering*).[384]

Bekerjanya hukum dalam masyarakat, melibatkan beberapa entitas atau aspek yang saling memiliki keterkaitan antara satu entitas dengan entitas lainnya sebagai suatu sistem. Beberapa entitas tersebut antara lain lembaga pembentuk hukum (*law making institutions*), lembaga penerap sanksi (*sanction making institutions*), pemegang peran (*role of occupant*), serta kekuatan sosial personal (*social personal forces*) dari proses bekerjanya hukum yang sedang berjalan.

Kurang berperannya KUHP dalam penyelesaian masalah perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa

384 Persepsi ini dikutip dari Teori Bekerjanya Hukum dalam Masyarakat yang dibangun oleh William J. Chambliss dan Robert B. Seidman. Lihat, Ronny Hanitijo Soemitro, *Perspektif Sosial dalam Pemahaman Masalah-masalah Hukum*, Semarang: CN Agung, 1989, hlm. 23.

sumber daya alam pada masyarakat Madura merupakan bukti adanya kompleksitas kekuatan-kekuatan sosial, budaya,agama,ekonomi, politik dan sebagainya terhadap bekerjanya hukum (KUHP) dalam masyarakat Madura. Dari sisi kekuatan sosial yang mendorong terjadinya *carok* adalah kondisi masyarakat Madura yang sebagian besar tergolong kelompok masyarakat petani (*peasant communities*), masyarakat nelayan (*fishing communities*), dan masyarakat peternak (*pastoral communities*) serta masyarakat peladang (*shifting cultivators communities*).[385] Tentunya kondisi sosio-antropologis masyarakat Madura yang seperti di atas sangat berpengaruh terhadap pola nalar dan pola perilaku budaya hukumnya.

Sementara itu, Selo Soemardjan sebagaimana dikutip oleh Soerjono Soekanto[386] menerangkan bahwa struktur sosial[387] dan kebudayaan dari masyarakat di Indonesia dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk, yaitu:

(1) Masyarakat dengan struktur sosial dan kebudayaan sederhana,

(2) Masyarakat dengan struktur sosial dan kebudayaan madya, dan

(3) Masyarakat dengan struktur sosial dan kebudayaan pra

---

385 Berdasarkan sistem mata pencaharian hidupnya, masyarakat Indonesia dapat digolongkan pada enam klasisfikasi yaitu: (1) masyarakat pemburu dan peramu atau *hunting and food gathering communities*; (2)masyarakat peternak atau *pastoral communities*; (3)masyarakat peladang atau *shifting cultivators communities*; (4) masyarakat nelayan atau *fishing communities*; (5)masyarkat petani pedesaan atau *peasant communities* dan (6) masyarakat perkotaan yang kompleks atau *urban complex societies*. Lebih jauh lihat, Hari Purwanto, *Kebudayaan dan Lingkungan Dalam Perspektif Antropologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hlm.121-122.

386 Soerjono Soekanto, *Beberapa Teori Sosiologi Tentang Struktur Sosial,* Jakarta: CV. Rajawali, 1983,hlm. 35.

387 Yang dimaksud struktur sosial adalah bentuk pengorganisasian suatu kehidupan sosial. Di samping itu, secara khusus, struktur sosial juga merupakan sistem perangkat nilai-nilai yang berlaku di dalam masyarakat serta sikap-sikap maupun pola hubungan di antara para anggota masyarakat. Lihat Suteki, *Desain., op.cit.,* hlm. 35.

modern atau modern.

Dalam masyarakat Madura ke tiga bentuk masyarakat tersebut tentunya akan turut mempengaruhi bekerjanya hukum yang dalam hal ini adalah hukum negara. Dengan demikian dari sudut pandang struktur sosial dan kebudayaannya masyarakat Madura tergolong sebagai masyarakat yang majemuk. Dalam struktur masyarakat yang demikian itu tentu akan berpengaruh pada sisi pembangunan hukum termasuk di dalamnya pembangunan budaya hukumnya. Dari sudut pandang pengaruh agama, terhadap bekerjanya hukum dalam masyarakat dapat dijelaskan bahwa masyarakat Madura meletakkan agama, Islam sebagai bagian yang penting dalam pranata kehidupannya. Sebagai agama, mayoritas masyarakat Madura, Islam tidak hanya berfungsi sebagai referensi kelakuan sosial dalam bermasyarakat lebih dari itu Islam juga merupakan salah satu unsur penanda etnik yang signifikan. Seseorang dianggap dan digolongkan sebagai anggota masyarakat Madura apabila yang bersangkutan memeluk agama Islam. Sebagai konsekuensi logisnya apabila seseorang dari anggota masyarakat Madura telah meninggalkan agama Islamnya secara otomatis yang bersangkutan tidak dianggap lagi sebagai orang Madura dan bukan sebagai anggota masyarakat Madura.[388]

Carok sebagai Pilihan yang Rasional dalam Penyelesaian Persoalan Perendahan Martabat dan Harga Diri, Istri, Agama, serta Sengketa Sumber Daya Alam.

Memang sangat menarik untuk dikaji kurang berperannya KUHP dalam penyelesaian perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada sebagian masyarakat Madura. Oleh karenanya, analisis terhadap kehidupan sehari-hari

388 Zainuddin Syarif, *Rekulturasi*., *op. cit.*,hlm. 120.

para pelaku *carok* (*blatèr),* anggota masyarakat, tokoh masyarakat, tokoh agama, dan tokoh pemerintahan lokal terhadap isu seputar masalah *carok* secara fenomenologis[389] perlu dilakukan.

Fenomenologi merefleksikan pengalaman langsung manusia, sejauh pengalaman itu secara intensif berhubungan dengan suatu obyek.[390] Persoalan seputar *carok* akan secara gamblang dapat terungkap apabila para individu yang terlibat *carok* mampu secara sadar mengungkapkan apa yang sebenarnya terjadi dalam alam pikirannya (*knowledge as it appears to consciousness)*[391]. Apa yang telah dialami *blatèr* dalam memenangkan duel *carok* tentu sangat berharga untuk digali informasinya agar mendapatkan pemahaman yang sejujur-jujurnya dan sebenar-benarnya. Dengan analisis secara fenomenologis ini penggambaran apa yang dilihat, dirasakan, diketahui oleh seseorang dalam *immediate awareness and experience*nya akan dapat terungkap dengan komprehensif.

Dengan bantuan Fenomenologi, penulis mencoba mencari pemahaman, bagaimana para pelaku peristiwa seputar *carok* mengonstruksi makna dan konsep-konsep penting, dalam kerangka intersubyektivitas[392]. Intersubyektivitas terjadi karena pemahaman kita mengenai dunia di bentuk oleh hubungan kita dengan orang lain. Pemahaman dan pemberian makna atas berbagai tindakan yang

---

389 Teori Fenomenologi sebenarnya diperkenalkan pertama kali oleh Martin Heidegger. Dialah yang memberi tekanan akan pentingnya aspek penafsiran dan pemahaman tindakan dalam hubungan intersubyektivitas. Lihat, Donny Gahral Ahdian, *Martin Heidegger*, Jakarta: Teraju, 2003, hlm. 34.

390 Engkus Kuswarno, *Fenomenologi: Metodologi Penulisan Komunikasi*, Bandung: Widya Padjajaran, 2009, hlm.1.

391 *Consciousness* atau kesadaran disini bukanlah sesuatu yang *immanen* tetapi kesadaran ini bersifat *intentional* atau punya maksud dan tujuan (*consciousness of something*) bukan kesadaran yang kosong. Lihat, Heddy S Ahimsa-Putra, *Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama*, Walisongo, Volume 20, Nomor 2, November 2012, hlm. 275.

392 Yang dimaksud dengan intersubyektif disini adalah kehidupan dunia ini (*life-world*) atau dunia kehidupan sehari-hari. Lihat, George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Terjemahan), Jakarta: Kencana, 2007, hlm. 94.

dilakukan para pelaku seputar peristiwa *carok* di dalam kehidupan sehari-hari[393]. Sangat penting untuk menangkap fakta-fakta dibalik fenomena yang teramati. Memahami realita dalam ranah kognitif pun[394]dapat diungkap secara komprehensif hal tersebut dimungkinkan karena apapun yang dilakukan oleh seseorang selalu melibatkan peran mental dari yang bersangkutan.Dengan demikian Fenomenologi tidak akan pernah berupaya untuk mendapatkan jawaban apakah sesuatu itu benar atau salah. Hal yang terpenting bagi pengungkapan pengalaman langsung para informan yang terlibat seputar peristiwa carok adalah untuk mereduksi kesadaran paramereka dalam memahami sesuatu hal[395] yang dengan cara ini pengungkapan fakta yang sebenarnya dapat dicapai.

Menggali secara konferehensif pengalaman personal dari seseorang untuk menggambarkan keadaan yang sebenarnya ini dimaksudkan agar suatu bukti dan fakta dapat diperoleh tidak hanya di dunia kultur dan natural tapi bahkan sampai juga pada kesadaran seseorang mengapa sesuatu itu terjadi. Oleh karena itulah upaya menghindari semua konstruksi, asumsi yang ada sebelumnya senantiasa dilakukan tidak peduli apakah konstruksi tersebut adalah entitas agama, kebudayaan dan sebagainya. Semua penjelasan tidak boleh dipaksakan sebelum pengalaman tersebut menjelaskan sendiri dari dan dalam pengalaman itu sendiri.[396]

Melakukan penyelesaian melalui *carok* merupakan pilihan hidup yang sudah dipikirkan, direnungkan dan diputuskan secara masak-masak oleh para pelaku *carok*. Terlepas bahwa pilihan hidup yang ia putuskan juga mendapat dukungan dari keluarga besar dan

393 Lihat, Sindung Haryanto, *Spektrum Teori Sosial (dari Klasik hingga Postmodern)* ,Yogyakarta: Ar-Ruzz Meia, 2012, hlm.129.

394 Finn Collin, *Social Reality*, London and New York: Routledge, 1977, hlm. 111.

395 I.B.Irawan, *Teori-Teori Sosial dalam Tiga Paradigma*, Jakarta: Kencana, 2012. hlm.135.

396 Donny Gahral Ahdian, *Pilar Pilar Filsafat Kontemporer,*Yogyakarta: Jala Sutra, 2002, hlm. 21.

sistem pranata sosial yang ada para pelaku *carok* sebenarnya telah melakukan dialog kepada dirinya sendiri tentang pilihan hidup yang akan ditempuh. Pertimbangan masak tentang untung dan rugi, pantas dan tidaknya, serta resiko hukum, sosial, ekonomi dan keluarga pun telah dilaluinya (pertimbangannya) secara sadar dan rasional. Tidaklah mengherankan apabila memilih melakukan *carok* merupakan pertimbangan yang rasional.

Resiko adanya cemoohan, tekanan kejiwaan dari lingkungan sosial serta keyakinan nilai-nilai kultural yang telah mendarah daging justru dirasa merupakan beban psikologis yang jauh lebih berat bila dia tidak melakukan *carok* setelah harkat dan martabatnya terinjak oleh orang lain. Bagi mereka memilih penyelesaian dengan *carok* merupakan pembebasan diri dari tekanan sosial dan kultural serta psikologis.

Di samping itu untuk lebih memahami secara *verstehen* tentang *carok* sebagai pilihan yang rasional dalam persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumberdaya alam juga dapat teramati lewat semboyan-semboyan adat yang ada. Penulis meyakini bahwa persoalan bahasa (semboyan, pepatah dan sebagainya) memiliki andil besar untuk mengungkap fakta-fakta di balik fenomena persoalan *carok* tersebut. *Carok* merupakan simbol maskulinitas para lelaki pada sebagian masyarakat Madura.

Semboyan, pepatah dan kata-kata yang terucap adalah simbol dari pengalaman mental seseorang yang bersifat khas. Semboyan (pepatah maupun ungkapan) dalam bahasa Madura seperti: *ango'an potèya tolang ètèmbhâng potèya mata* (kematian lebih dikehendaki daripada hidup menanggung malu); *dotaitau mate'pieera anna da mate tambai* (lebih baik mati berdarah dari pada mati lapar); *mon lo' bângal acarok ajjhâ' ngako orèng Madhurâ* (jika tidak berani melakukan *carok* jangan mengaku sebagai orang Madura); *lokana dhâghing bisa èjhâi' tapè mon lokana atè tadâ' tambhâna kajhâbhana ngèro' dârâ* (luka pada

daging dapat dijahit, tapi kalau hati yang luka tak ada obatnya kecuali minum darah) dapat dikaji secara hermeneutik untuk mendapatkan pengalaman mental yang bersifat khas.

Dalam budaya masyarakat Madura banyak sekali dijumpai ungkapan-ungkapan yang ditujukan kepada semua orang laki-laki bila mereka tidak berjiwa pemberani sebagaimana harapan para orangtua mereka kepadanya. Menjadi laki-laki pemberani adalah ideal bagi setiap keluarga pada sistem sosial pada masyarakat Madura. Ungkapan-ungkapan yang bernada sinisme terhadap laki-laki yang tidak berjiwa pemberani tersebut antara lain :

(1) Seorang laki-laki yang tidak berjiwa pemberani akan selalu disindir *odi' ka colo'* (beraninya hanya bicara saja);

(2) Seseorang laki-laki yang tidak berani *carok* maka yang bersangkutan tidak dimasukkan sebagai golongan masyarakat Madura dan disindir dengan ungkapan *mon lo' bângal acarok ajjhâ' ngako orèng Madhurâ,* dan sebagainya.

Carok demi membela kehormatan dan harga diri, khususnya kehormatan istri merupakan keniscayaan yang harus dilakukan yang juga didorong oleh semangat sosial yang ada. Melakukan *carok* terhadap penista istri seseorang merupakan tindakan individu dan sekaligus merupakan tindakan sosial yang rasional (*zweckrationales handeln*) yang dibenarkan secara sosial pada sebagian masyarakat Madura. Melakukan *carok* merupakan tindakan mekanis terhadap suatu stimulus (karena kehormatannya direndahkan). Dalam teori Tindakan Sosial, yang utama bukanlah tindakan individu melainkan norma-norma dan nilai-nilai sosial atau tindakan yang berorientasi pada nilai (*wertrational handeln*) yang menuntut dan mengatur perilaku. Dengan demikian melakukan *carok* karena adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumberdaya alam yang menimpanya merupakan komitmen kolektif dari masyarakat terhadap suatu nilai. Komitmen inilah yang

mengatur perilaku dalam bentuk suatu tindakan sosial tertentu.

Bahwa tindakan individu dan kelompok itu dipengaruhi oleh sistem sosial, sistem budaya, sistem kepribadian yang sudah menjadi tradisi dari masing-masing individu tersebut (*traditional action*)[397]. Selanjutnya, Parsons melakukan klasifikasi tentang tipe peranan dalam suatu sistem sosial yang ada yang dinamai dengan *pattern variables*. Peranan dalam sistem sosial ini berisi interaksi yang afektif (*affectual action*) yang berorientasi pada diri sendiri serta pada kelompok. Menurut Parsons, setidak-tidaknya bahwa tindakan manusia dipengaruhi oleh dua macam orientasi, yakni orientasi motivasional dan orientasi nilai-nilai.

Menurutnya kedua macam orientasi tersebut semuanya mengarah pada pencapaian tujuan-tujuan tertentu. Kedua macam orientasi tersebut memiliki perbedaan yang mendasar dimana orientasi motivasional cenderung lebih bersifat individual, sedang orientasi nilai-nilai lebih bersifat sosial. Selanjutnya, orientasi motivasional mengarah pada keinginan individu untuk bertindak guna mempertinggi tingkat kepuasan yang ingin ia harapkan dan mengurangi rasa kekecewaan yang mungkin bakal terjadi. Di sisi lain orientasi nilai-nilai mengarah pada standar-standar normatif yang me-ngendalikan pilihan individu. Hal ini mengandung pemahaman bahwa setiap tindakan seseorang akan dipengaruhi oleh kehendak pribadinya sendiri dan sekaligus dikontrol oleh nilai-nilai sosial yang berlaku di masyarakat luas.[398]

Sebagian masyarakat Madura yang melakukan *carok* dapat dinyatakan mendapat pengaruh dari sistem budaya yang berlaku di kehidupannya. Bahwa tindakan individu dan kelompok itu dipengaruhi oleh sistem sosial, sistem budaya, sistem kepribadian masing-masing dari individu tersebut. Dengan demikian, tata

397 Irving M. Zeitlin, *Kritik Terhadap Teori Sosiologi Kontemporer*, Jogyakarta: Gadjahmada University Press, 1995, hlm. 253.

398 Doyle Paul Johnson, *Teori*., *op. cit.*, hlm. 114.

kehidupan masyarakat Madura selain dikendalikan oleh hukum negara, juga dikendalikan oleh pengendali sosial lainnya, yaitu kebudayaannya sebagai adat istiadat yang sudah lama melekat.

Talcott Parsons mengatakan bahwa sebelum mengambil suatu tindakan seorang pemegang peran *(role occupant)* akan menghadapi suatu rangkaian pikiran-pikiran dikhotomis dalam benaknya yang terdiri dari lima pasang kemungkinan[399], yakni:

(1) *Affectivity-affective neutrally*;

(2) *Collective orientation-self orientation*;

(3) *Particularism-univerasilism*;

(4) *Ascription-achievement;* dan

(5) *Diffuseness-specificity*.

Dalam hal ini seorang pemegang peran harus memilih salah satu dari kelima dikhotomi tersebut. Adapun adanya kemungkinan pergeseran pilihan dari *affectivity* menjadi *neutral affectivity,* dari *collectivity orientation* menjadi *self orientation* dari *particularism* menjadi *universalism* dari *ascription* menjadi *achievement* dan dari *diffusenenss* menjadi *specificity* mungkin akan dapat terjadi akibat dari adanya perubahan-perubahan pada lingkungan.

Bentuk Pendekatan Penanggulangan Kejahatan dengan Sarana *Non Penal* untuk Membangun Kesadaran Hukum Masyarakat Madura Berdasarkan Nilai-Nilai Pancasila.

Dardji Darmohardjo dan Shidarta menyatakan bahwa JJ Von Schmid, membedakan antara istilah perasaan hukum *(rechtgevoel)* dengan kesadaran hukum *(recht bewutzjin)*. Menurut hakim Belanda ini perasaan hukum pada dasarnya merupakan penilaian masyarakat yang timbul secara spontan. Adapun kesadaran hukum adalah ab-

399 Ronny Hanitijo Soemitro, *Perspektif.., op. cit.*,hlm. 33.

straksi mengenai perasaan hukum dari subjek hukum. Subjek hukum tersebut dapat berupa individu, sekelompok individu (masyarakat) dan juga dapat merupakan suatu badan hukum tertentu.[400]

Menurut Krabbe sebagaimana disitir oleh Achmad Ali dan Wiwie Heriyani menyatakan bahwa kesadaran hukum sebenarnya merupakan kesadaran atau nilai-nilai yang terdapat di dalam diri manusia tentang hukum yang ada atau tentang hukum yang diharapkan ada.[401] Dengan demikian, membangun kesadaran hukum sebagian masyarakat Madura berarti membangun kesadaran atau nilai-nilai yang terdapat di dalam diri manusia sebagai anggota masyarakat Madura dengan mendayagunakan KUHP sebagai sarana atau alat untuk menyelesaikan masalah setiap penyebab peruntukan yang berpotensi terjadinya *carok*. Dalam membangun kesadaran hukum ini di mulai dengan membangun kesadaran orang per orang (pribadi).

Adapun Bernard Arief Sidharta,[402] mengatakan bahwa kesadaran pribadi adalah kesadaran yang dalam situasi tertentu orang seyogyanya berperilaku atau tidak berperilaku dengan cara tertentu karena adanya tuntutan keadilan. Melalui interaksi antar sesama manusia di dalam masyarakat, lama kelamaan terbentuklah kesamaan perasaan tentang apa yang dirasakan itu adil atau tidak adil. Di samping itu juga tentang apa yang seyogyanya dilakukan atau tidak dilakukan dalam situasi-situasi tertentu. Hal tersebut

---

400 Darji Darmodiharjo dan Shidarta, *Penjabaran.,op. cit.,* hlm. 154-155.

401 Ulasan Krabbe tentang kesadaran hukum adalah "*Met den term rechtsbewustzjin meent men dan niet het rechtsoordeel over eening concrete geval, doch het in ieder mensch levend bewustzjin van wan recht is of behoort tezijn, een bepaalde categorie van ons geetesleven, waardoor wij met onmiddelijke evidentie los van positive instelligen scheiding maken tuschen recht en onrecht, gelijk we dat doen enon waar, goed en kwaad, schoon en leelijk*". Achmad Ali dan Wiwie Heriyani, *Menjelajahi...op.cit.,* hlm.141.

402 Bernard Arief Sidharta, *Ilmu Hukum Indonesia (Upaya Pengembangan Ilmu Hukum Sistematik yang Responsif Terhadap Perubahan Masyarakat),* Yogyakarta: Genta Publishing, 2013, hlm. 8.

terjadi dalam nalarnya karena hal itu dirasakan sebagai suatu hal yang adil dan perlu untuk mewujudkan adanya ketertiban di dalam masyarakat. Dari kondisi di atas tersebut maka terbentuklah kesadaran hukum umum atau kesadaran hukum rakyat.[403]

Kesadaran selalu berkaitan dengan perilaku mental dari si manusia sebagai individu dan anggota masyarakat. Kesadaran inilah yang mampu mengendalikan diri seseorang. Di samping itu kesadaran juga yang dapat menyesuaikan diri atau memposisikan dirinya sebagai individu dan anggota masyarakat pada setiap *setting* sosial yang ada. Sebagai individu ia akan *mulat saliro* (tindakan mental untuk menanyai diri sendiri). Sedang sebagai anggota masyarakat, ia akan melakukan penyesuaian dengan orang lain yang dibarengi oleh semangat berinteraksi di antara mereka. Oleh sebab itulah, dapatlah dikatakan bahwa kesadaran hukum adalah suatu keadaan tahu, mengerti dan merasa, tentang dirinya sendiri dalam relasinya dengan hukum, serta kehendak hukum yang harus diikuti. [404]

Individu yang memiliki kesadaran hukum akan senantiasa memiliki sikap atau perilaku mengetahui dan mengerti serta taat pada aturan serta ketentuan perundang-undangan yang ada. Hal tersebut juga termasuk mengerti dan taat pada adat istiadat serta kebiasaan hidup dalam masyarakat di mana dia hidup sebagai anggota masyarakat. Ada dua sifat kesadaran, yaitu:[405]

(1) Kesadaran yang bersifat statis, yaitu ideal kesadaran yang sesuai dengan peraturan perundang-undangan berupa ketentuan-ketentuan dalam masyarakat;

(2) Kesadaran yang bersifat dinamis yakni kesadaran yang menitik-beratkan pada timbulnya kondisi mental yang

---

403 *Ibid.*, hlm. 8-9.

404 Bandingkan dengan pendapat Widjaya. Lihat, Widjaya, *Kesadaran Hukum Manusia dan Manusia Pancasila*, Jakarta: Era Swasta, 1984, hlm.14

405 *Ibid*.

bersemayam dalam diri manusia yang berwujud adanya kesadaran moral, keinsyafan dari dalam diri sendiri dan hal tersebut merupakan sikap bathin yang tumbuh dari adanya rasa tanggung jawab pada dirinya.

Menurut N.Y. Bull[406], kesadaran memiliki beberapa tingkatan yang menunjukkan derajat tingkatan kesadaran itu sendiri yakni:

-) Kesadaran yang *anomous*, yakni kesadaran atau kepatuhan yang tidak jelas orientasinya. Inilah kesadaran yang paling rendah tingkatannya dan sifatnya sangat labil.
-) Kesadaran yang *heteronomous*, yaitu kesadaran atau kepatuhan yang berlandaskan orientasi yang beraneka ragam. Kesadaran jenis ini juga kurang mantap karena mudah berubah akibat dari adanya perubahan keadaan.
-) Kesadaran yang *socio-nomous*, kesadaran atau kepatuhan yang berorientasikan pada khalayak ramai.
-) Kesadaran yang autosnomous, adalah kesadaran atau kepatuhan yang terbaik (sebagai ideal) karena didasari oleh landasan mental spiritual yang ada dalam diri seseorang.

Menurut pendapat Paul Scholten sebagaimana dikutip oleh Sudikno Mertokusumo[407] bahwa kesadaran hukum adalah kesadaran yang ada pada setiap diri manusia tentang apa hukum itu. Hal tersebut merupakan suatu kategori tertentu dari hidup kejiwaan manusia dengan mana akhirnya seseorang dapat membedakan antara hukum dengan tidak hukum, antara yang seyogyanya dilakukan dan yang sebaiknya untuk tidak dilakukan.

Senada dengan persepsi Paul Scholten tentang kesadaran hukum di atas, Soerjono Soekanto[408] berpendapat bahwa kesadaran

---

406 Lihat, Djahiri, *Strategi Pengajaran Afektif Nilai Moral*, Bandung: Penerbit Ganesia, 1985, hlm. 24

407 Paul Scholten dalam Sudikno Mertokusumo, *Mengenal., op. cit.*,hlm. 2.

408 Soerjono Soekanto, *Perspektif Teoretis Studi Hukum dalam Masyarakat*, Jakarta: Rajawali Press, 1985, hlm. 152.

hukum pada hakikatnya merupakan kesadaran atau nilai-nilai yang terdapat dalam diri seseorang tentang hukum yang ada (*ius constitutum*) atau tentang hukum yang diharapkan ada (*ius constituendum*). Menurutnya ketidakpatuhan seseorang atau masyarakat terhadap hukum dapat disebabkan oleh dua hal yakni:

(1) Bahwa pelanggaran hukum oleh si pelanggar sudah dianggap sebagai kebiasaan bahkan kebutuhan;

(2) Bahwa hukum yang berlaku sudah tidak sesuai lagi dengan tuntutan jaman.

Oleh karena itulah kondisi tersebut di atas seharusnya menjadi bahan kajian bagi para pembentuk dan penegak hukum.[409] Adapun menurut Soerjono Soekanto, bahwa terdapat empat indikator yang dijadikan tolok ukur untuk mengetahui tingkat kesadaran hukum seseorang. Keempat indikator tersebut adalah:

(1) Pengetahuan hukum;

(2) Pemahaman hukum;

(3) Sikap hukum; dan

(4) Pola perilaku hukum.[410]

Indikator dari kesadaran hukum tersebut baru dapat terung kap apabila dilakukan penulisan terhadap gejala tersebut. Indikator - indikator di atas merupakan petunjuk yang relatif teramati tentang tadanya tingkat kesadaran hukum.

Adapun yang dimaksud dengan pengetahuan hukum adalah pengetahuan seseorang yang berkaitan dengan beberapa perilaku tertentu yang telah diatur oleh hukum yang ada. Adapun hukum yang dimaksud di sini adalah semua hukum baik yang tertulis maupun yang tidak tertulis.[411] Di samping itu pengetahuan seseorang tersebut

---

409 *Ibid.*

410 *Ibid*., hlm. 140.

411 Otje Salman, *Kesadaran Hukum Masyarakat Terhadap Hukum Waris*, Bandung: Alumni, 1984, hlm. 40.

juga berkaitan dengan perilaku-perilaku apa saja yang dilarang oleh hukum maupun apa saja yang diperbolehkan oleh hukum. Lebih dari itu, pengetahuan hukum tersebut juga berhubungan dengan asumsi bahwa masyarakat dianggap mengetahui isi peraturan segera setelah peraturan tersebut diundangkan (*een eider wordt geacht de wet/ het recht te kennen*).

Adapun pemahaman hukum diartikan sebagai sejumlah informasi yang telah dimiliki oleh seseorang berkaitan dengan isi peraturan dari suatu aturan hukum tertentu. Dengan demikian, pemahaman hukum merupakan suatu kondisi adanya pengertian terhadap isi dan tujuan serta manfaat dari suatu peraturan dalam hukum bagi pihak-pihak yang kehidupannya di atur oleh/dalam peraturan tersebut. Kaitannya dengan persoalan pemahaman ukum ini, seseorang tidak disyaratkan harus terlebih dahulu mengetahui dan memahami adanya suatu aturan tertulis yang mengatur suatu hal. Bahwa bagaimana persepsi seseorang tersebut dalam menghadapi berbagai hal yang ada kaitannya dengan norma-norma yang berlaku di masyarakat adalah merupakan hal yang diutamakan. Pemahaman hukum ini biasanya teramati melalui sikap seseorang dalam tingkah lakunya sehari-hari.[412]

Adapun yang dimaksud dengan sikap hukum adalah suatu kecenderungan hukum karena adanya penghargaan terhadap sikap untuk menerima hukum sebagai sesuatu yang bermanfaat bagi dirinya jika hukum tersebut ditaati. Suatu sikap hukum akan melibatkan pilihan masyarakat terhadap hukum yang sesuai nilai-nilai yang ada dalam dirinya sehingga akhirnya masyarakat tersebut mau menerima suatu hukum atas dasar adanya penghargaan terhadapnya. Adam Padgorecki memaknai sikap hukum sebagai:[413]

"a disposition to accept some legal norms or precept because it deserve respect as valid piece of law or a tendency to accept the legal norms

412 *Ibid.*
413 *Ibid.*

or precept because it is as appreciated as advantageous or useful"

Di sisi lain apa yang dimaksud dengan perilaku hukum adalah perilaku seseorang atau masyarakat yang sejalan dengan norma-norma hukum yang ada dan berlaku. Pada dasarnya, perilaku hukum merupakan hal yang penting dalam kesadaran hukum. Dari tolok ukur perilaku hukum inilah dapat diketahui apakah suatu peraturan hukum itu berlaku atau tidak berlaku di dalam masyarakat.

Dengan demikian tingkat tinggi dan rendahnya kesadaran hukum dalam diri seseorang atau masyarakat sebenarnya dapat diketahui dari bagaimana pola perilaku hukumnya seseorang atau masyarakat. Karena setiap indikator kesadaran hukum akan menunjukkan taraf kesadaran hukumnya. Oleh karenanya apabila seseorang atau masyarakat hanya mengetahui adanya suatu hukum (satu indikator saja) dapatlah dikatakan bahwa kesadaran hukum yang dimiliki oleh seseorang atau masyarakat tersebut masih rendah.

Dengan tumbuhnya suatu kesadaran hukum ini maka akan mudah untuk menimbulkan terwujudnya ketaatan hukum yakni digunakannya KUHP oleh masyarakat Madura untuk menyelesaikan permasalahan yang menjadi penyebab terjadinya *carok.* Ketaatan terhadap hukum negara digolongkan sebagai ketaatan secara lahiriah karena sebenarnya dalam ketaatan tersebut ada paksaan dari negara[414]. Setelah ketaatan lahiriah ini terbentuk baru kemudian sampailah pada tahapan terwujudnya efektivitas hukum. Dalam kon-

414 Menurut Soetandyo Wignjosubroto, ketaatan sesungguhnya ada dua, yaitu ketaatan lahiriah dan ketaatan batiniah yakni ketaatan yang meresap sampai batin. Ketaatan kepada hukum bolehlah dikatakan (minimal) sebagai ketaatan yang lahiriah, sekalipun tentunya akan memuaskan sekali apabila ketaatan itu juga dilandasi oleh ketaatan dasar yang benar-benar bersifat batiniah. Namun, karena hukum nasional mayarakat modern adalah hukum yang tidak bertumpu secara penuh pada moral lokal melainkan pada cita-cita nasional dalam berbangsa dan bernegara (sekalipun keduanya tidak selalu terjadi pertentangan secara diametrikal), maka ketaatan kepada hukum yang diusahakan di sini agak sulitlah kalau dimaksudkan untuk menuju ke titik ketaatan yang sepenuh hati atausebagai ketaatan batiniah. Lihat, Soetandyo Wignjosubroto, *Pergeseran.,op.cit.,*hlm. 382.

disi terwujudnya efektifitas hukum inilah diharapkan masyarakat Madura akan mentaati KUHP sebagai sarana untuk menyelesaikan permasalahan yang terjadi di kehidupannya.

Memang bahwa kesadaran hukum sangat berkaitan dengan kepatuhan hukum atau ketaatan hukum yang dikonkritkan dalam pola perilaku seseorang. Ada tiga proses psikologis berkenaan dengan kepatuhan hukum tersebut sebagaimana dinyatakan oleh H.C. Kelman[415] yaitu:

(1) *Complience,* yakni suatu kepatuhan yang didasarkan pada adanya harapan untuk memperoleh imbalan. Ini kepatuhan semu, misalnya seseorang akan patuh bila lagi diawasi;

(2) *Identification*, yakni kepatuhan karena ingin mempunyai hubungan yang baik dengan yang lagi memegang kekuasaan. Ini juga tergolong sebagai kepatuhan yang semu;

(3) *Internalization*, yakni kepatuhan yang secara instrinsik kepatuhan tersebut mempunyai imbalan yang mereka yakini dan akan menguntungkan diri yang bersangkutan.

Penanggulangan peruntukan *carok* dengan membangun kesadaran hukum masyarakat Madura ini merupakan upaya lain dari penanggulangan dengan menggunakan KUHP. Penggunaan KUHP untuk menanggulangi peruntukan yang berpotensi melahirkan praktik *carok* pada sebagian masyarakat Madura disebut dengan penanggulangan kejahatan dengan menggunakan sarana *penal.* Adapun menanggulangi peruntukan *carok* dengan upaya membangun kesadaran hukum disebut dengan penanggulangan kejahatan dengan sarana *nonpenal*. Penanggulangan kejahatan dengan sarana *penal* bersifat *represif* sesudah kejahatan terjadi, Adapun penanggulangan kejahatan dengan sarana penal bersifat *preventif* sebelum terjadinya kejahatan.[416]

---

415 H.C. Kelman dalam Soerjono Soekanto, *Perspektif., op.cit*., hlm. 240.
416 Bandingkan dengan Barda Nawawi Arief, *Bunga., op. cit.,* hlm. 46.

Sehubungan dengan penggunaan sarana *nonpenal* ada beberapa cara yang dapat meliputi bidang-bidang yang sangat luas di seluruh sektor kebijakan sosial atau pembangunan nasional.[417] Menurut Sudarto upaya-upaya *non-penal* dalam usaha menanggulangi kejahatan dilakukan dengan mengadakan kegiatan karang taruna, kegiatan pramuka, dan penggarapan kesehatan jiwa masyarakat dengan pendidikan agama.[418]

Kemudian Barda Nawawi Arief menyatakan bahwa upaya-upaya *non-penal* ini dapat dilakukan misalnya melalui:

(1) Penyantunan pada kelompok marginal dan pendidikan sosial dalam rangka mengembangkan tanggung jawab sosial warga masyarakat;

(2) Penggarapan kesehatan jiwa masyarakat melalui pendidikan moral, agama, dan sebagainya;

(3) Peningkatan usaha-usaha kesejahteraan anak dan remaja;

(4) Kegiatan patroli dan pengawasan lainnya secara kontinyu oleh polisi dan aparat keamanan lainnya dan sebagainya.[419]

Berkaitan dengan persepsi di atas, Beccaria mengatakan bahwa metode yang paling tepat untuk mencegah kejahatan adalah dengan menyempurnakan sistem pendidikan.[420] Pendekatan

417 Barda Nawawi Arief, *Kebijakan Legislatif dalam Penanggulangan Kejahatan dengan Pidana Penjara*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2010, hlm.34.

418 Sudarto dalam Barda Nawawi Arief, Bunga., *op. cit*., hlm. 55.

419 Barda Nawawi Arief dalam Muladi dan Barda Nawawi Arief, *Teori-teori ., op. cit.,* hlm. 159.

420 Cassare Beccaria, *An Essay on Crime and Punishment* (Terjemahan), Yogyakarta, Penerbit Genta Publishing, 2011, hlm. 149. Cesare Bonesano de Beccaria atau Cesare Beccaria adalah seorang filosuf yang berasal dari Italia yang terkenal dengan bukunya Dei Delitti e delle pene atau dalam versi Inggrisnya On Crime and Punishments. Buku ini berisikan tentang kejahatan-kejahatan dan hukuman-hukuman pada tahun 1974. Menurut Cesare Beccaria, bahwa hanya hukum yang mampu menentukan hukuman atas kejahatan, masih menurut Cesare, hukuman bukanlah untuk menyiksa makhluk berperasaan atau untuk membatalkan kejahatan yang telah dilakukan. Tujuan akhir dari hukuman tidak lain tidak bukan adalah untuk mencegah penjahat mencederai lebih lanjut masyarakat dan mencegah orang

pendidikan moral dan agama, merupakan pendekatan yang sangat diperlukan dalam penanggulangan *carok* pada sebagian masyarakat Madura. Pendekatan moral dan agama adalah pendekatan yang strategis karena dapat semaksimal mungkin mengurangi potensi untuk terjadinya praktik *carok* pada masyarakat Madura.

Pembangunan kesadaran hukum pada masyarakat Madura tentunya diarahkan pada pembangunan kesadaran hukum yang berbasis pada nilai-nilai Pancasila yang muaranya ditujukan untuk mereduksi bahkan meniadakan peruntukan pidana yang mengarah kepada praktik *carok.* Di samping itu seandainya terjadi praktik *carok* akibat dari adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam, masyarakat dengan penuh sadar menyelesaikan persoalan tersebut ke ranah penyelesaian hukum negara yang ada serta tidak saling berbalas dendam.

---

lain dari peruntukan serupa.

Jika Cassare Beccaria menyatakan penghukuman (pidana) kepada seseorang (penjahat) sebagai satu-satunya jalan keluar yang harus ditempuh untuk menanggulangi pelanggaran-pelanggaran terhadap perjanjian sosial maka penghukuman disini dianggap sebagai pembalasan atas peruntukan jahat yang telah dilakukan oleh seseorang. Sementara itu, aliran positivis berpendapat lain, yaitu dalam rangka mendapatkan jalan keluar guna mengatasi terjadinya pelanggaran adalah bukan dengan sekedar membalasnya dengan penghukuman sebagaimana menurut aliran klasik tetapi sedapat mungkin dilakukan dengan melakukan pencegahan melalui perbaikan atas faktor-faktor yang mempengaruhi perilaku jahat seseorang atau yang biasa dikenal dengan istilah kondisi abnormal.

BAB

4

BAB 4

PERSEPSI TERHADAP CAROK SEBAGAI SOLUSI ALTERNATIF DALAM KONFLIK PERENDAHAN MARTABAT DAN HARGA DIRI, ISTRI, AGAMA, SERTA SENGKETA SUMBER DAYA ALAM

Masyarakat Madura dalam memandang pemilihan *carok* sebagai solusi alternatif dalam konflik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam tentunya sangat bervariatif. Bervariasinya persepsi masyarakat tersebut dipengaruhi oleh sikap, motif, pengalaman, harapan dan *interest* mereka. Adapun faktor lain yang juga membedakan cara pandang tersebut adalah tingkat pendidikan, profesi dan latar belakang kehidupan mereka serta gender.

PERSEPSI MASYARAKAT YANG TIDAK MENDUKUNG PRAKTIK CAROK.

Berdasarkan observasi dan wawancara yang mendalam selama hampir enam bulan, dapatlah dikatakan ada sikap dan persepsi masyarakat desa: Jaddih, Parseh, dan Billaporah di Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan yang tidak setuju dengan praktik *carok* apa pun alasannya, baik itu menyangkut kehormatan istri, agama, keluarga, harta, dan lain sebagainya. Menurut mereka persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam tidak harus diselesaikan dengan *carok*. Masyarakat kelompok ini berpersepsi bahwa hukum negaralah yang semestinya didayagunakan secara maksimal untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan tersebut. Kelompok masyarakat ini jumlahnya relatif sedikit. Mereka pada umumnya mewakili kelompok, kiai, PNS, TNI, dan Polri serta kelompok sosial lain yang mapan secara ekonomi.

R. Bierstedt[421] memberikan ulasan mengapa sikap mental kepatuhan pada hukum itu terjadi dalam diri seseorang. Menurutnya, ada empat alasan mengapa seseorang memiliki sikap mental patuh, yakni:

(1) *Indoctrination,* yakni penanaman sikap mental kepatuhan sejak dari kecil, yang akhirnya sikap mental patuh tersebut diterima dengan tanpa disadari;

(2) *Habituation*, yakni karena sejak dari kecil sudah diajari untuk patuh maka lama-kelamaan sikap mental patuh tersebut menjadi kebiasaan dalam hidup kesehariannya;

(3) *Utility*, yakni kepatuhan yang terbentuk karena alasan yang bersifat teknis yakni bersikap patuh karena orang ingin hidup teratur. Karena ia ingin hidup teratur maka ia memerlukan

421 R. Bierstedt dalam Soerjono Soekanto, *ibid*.,hlm. 225

kaidah-kaidah yang ingin dipatuhi;

(4) *Group identification*, kepatuhan yang terbentuk karena adanya alasan bahwasanya yang bersangkutan ingin menjadi bagian dari sebuah kelompok sosial tertentu.

Seseorang mematuhi hukum sebenarnya melalui pentahapan psikologis[422] sebagai berikut:

(1) Tahap prakonvensional, yakni tahapan ketika seseorang itu mematuhi hukum karena takut akan akibat apabila hukum yang ada itu dilanggar;

(2) Tahap konvensional, yakni tahapan ketika seseorang mematuhi hukum karena adanya keinginan untuk mempertahankan relasi sosialnya kepada pihak lain. Di samping itu juga seseorang mematuhi hukum karena pengakuannya bahwa para penegak hukum memiliki kekuasaan untuk memegakkan hukum yang ada dan berlaku tersebut;

(3) Tahap purna konvensional, yakni tahapan ketika seseorang itu mematuhi hukum karena dia mendukung prinsip-prinsip moral tertentu. Pada tahap ini juga dapat dimaknai bahwa seseorang itu mematuhi hukum karena hukum tersebut dianggap sebagai patokan (*guidance*) yang mampu mempertahankan stabilitas serta mampu memberikan kemungkinan terjadinya suatu perubahan sosial.

Menurut mereka *carok* di samping akan memakan korban nyawa, hal tersebut juga berpotensi melahirkan dendam yang berkepanjangan serta kebiasaan pembunuhan pembalasan yang tiada akhir (*killing retaliation habit*). Dendam inilah yang menurut mereka akan berpotensi terjadinya *carok* lagi di kemudian hari. Kondisi tersebutlah yang sebenarnya justru menjadikan ketidaktenteraman pada masyarakat, yakni para anggota keluarga yang terlibat *carok,*

422 Soerjono Soekanto, *ibid*., hlm.225.

baik yang menang atau pun terlebih bagi yang kalah.

Mereka pada umumnya menilai bahwa membunuh manusia merupakan dosa yang sangat besar menurut agama Islam. Bila hukum negara terasa kurang memuaskan para pihak, mereka menyarankan untuk *tabayyun* kepada para kiai supaya penyelesaiannya menjadi benar dan tidak bertentangan dengan agama dan hukum negara. Pendapat ini pada umumnya merupakan persepsi atau pendapat para tokoh masyarakat. Tokoh masyarakat tersebut antara lain: kiai, ustadz, dan Pegawai Negeri Sipil (PNS), polisi, serta mahasiswa yang berasal dari desa-desa tersebut, sebagaimana dapat disimak dari persepsi Bunyani[423] berikut ini:

"Mon tang binèègânggu so orèng lakè' laèn bân jiya endâ' artèna ajiya bânnè rèng binè' beccè'. Yâ sèngko' buwâng bhâi, bân sèngko' nyarè polè sè lebbi sakabbhinna, sè palèng otama sèpatddhâ. Sèngko' ta' kèra endâ' acarok mon masalah akadhi nèka, polana sèngko' ghi' andi'odi'sè terhormat *dhâddhi* abdi negara *bân sèngko' lo' endâ' acarok polana nyelling tang nak-kanak atambâ rajâ. Sakè' atè la pastè bân rasa malo cè' sarana sèngko' bân kalowarga tapè apa sèngko' kodhu* berurusan *sareng* hukum *polana carok abhllâ rèng binè' sè sèfaddhâ jubâ'? Kèng sèngko' lo' tao dâ'râmma tèngka dâri tang trètan. Mostè ajiya ghighir rajâ bân todus rajâ. Tapè sèngko' mosstè alanglang mon tang kalowarga andi' nèyat matè'ana rèng lakè' sè marosak atoran jiya."*

Artinya: "Kalau istri saya diganggu sama orang laki-laki lain dan dia mau, berarti dia bukan perempuan baik-baik. Ya saya buang saja dia dan saya cari lagi yang lebih segala-galanya terutama soal sifatnya. Saya tidak akan mau *carok* untuk masalah tersebut karena saya masih punya kehidupan yang terhormat sebagai abdinya Negara dan saya ingin melihat anak-anak saya tumbuh baik menuju masa depannya. Sakit hati sih pasti dan luar biasa malu saya sama keluarga, tapi apa saya harus juga berurusan dengan hukum karena *carok* akibat membela wanita yang sifatnya jelek itu? Tapi saya tidak tahu bagai-mana sikap dari saudara-saudara saya. Tentu mereka pasti marah dan juga malu yang besar. Tapi sedapat mungkin saya

423 Bunyani adalah seorang PNS golongan IIc yang bekerja di Pemkab Bangkalan, yang berasal dari desa Billaporah, Kecamatan Socah, Bangkalan yang diwawancarai di Stadion Bangkalan pada tanggal 23 Oktober 2016.

akan melarang kalau mereka merencanakan mau menghabisi laki-laki bejat yang telah merusak aturan itu. "

Baik dalam Al-Qur'an[424] dan Hadist Nabi, membunuh manusia adalah tergolong dosa yang sangat besar. Hal tersebut sesuai dengan yang dipesankan oleh KH. Abdul Salam[425] menyatakan dengan tegas bahwa *carok* dilarang dan diharamkan dalam hukum agama Islam, kepada para pelakunya akan mendapatkan azab yang besar dari Allah karena membunuh manusia merupakan peruntukan dosa besar bagi pelakunya. Kiai Salam mengatakan:

"Ē dâlem Al-Qur'an otabâ hadist nabi, matè'è orèng jiya kalakowan dhusa rajâ apa polè sè èpatè'è jiya orèng sè dâpadâ muslim. Ghustè è dâlem Al-Qur'an berfirman*: 'waman yaqtul minan muta'ammidan fajazaauhu jahannamu khaalidan fiihaa waghadhiba allaahu 'alayhi wala'anahu wa-a 'adda lahu 'adzaaban 'azhiimaan'. Artèna: sapa bhâi sè matè'è orèng muslim arèya bâlessânna naraka jahannam saabiddhâ, bân Ghustè Allah bhendhu dâ' orèng jiya, bân bhâkal èbâles bân sèksa sè sanget rajâ. E dâlem hadist nabi è dhatuaqil: 'al-qatil wa al maqtul fi al-nar'se artèna: orèng sè matè'è bân sè èpatè'è padâ maso' naraka."*

Artinya, "Baik di dalam Al-Qur'an maupun Hadist Nabi, membunuh seorang manusia adalah peruntukan yang tergolong dosa yang besar apalagi yang dibunuh itu adalah nyata-nyata sesama muslim. Al-Qur'an mengatakan: *'waman yaqtul minan muta'ammidan fajazaauhu jahannamu khaalidan fiihaa waghadhiba allaahu 'alayhi wala'anahu wa-a 'adda lahu 'adzaaban 'azhiimaan'*. Artinya: "Dan barang siapa yang membunuh orang mu'min dengan sengaja, maka balasannya adalah neraka jahannam, ia kekal di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutuknya serta menyediakannya azab yang besar baginya. Adapun hadits Nabi mengatakan: *'al-qatil wa*

424 Pembunuhan dalam Al-Qur'an dilarang dengan tegas seperti tertuang dalam surah Al-Israa' 33, yang terjemahannya sebagai berikut: "Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barang siapa dibunuh secara zalim, sesungguhnya kami telah memberi kuasa kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan."

425 Wawancara dengan KH Abdus Salam, tokoh agama, dari desa Parseh, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan, di rumahnya, 19 Agustus 2016.

al maqtul fi al-nar' yang artinya "orang yang membunuh dan yang dibunuh, keduanya masuk neraka."[426]

Di dalam agama Islam, pembunuhan[427] dapat digolongkan sebagai dosa yang sangat besar karena menghilangkan nyawa seseorang (pembunuhan), artinya dalam Islam secara tegas sangat di-larang. Allah SWT melalui Al-Qur'an telah melarang manusia untuk membunuh sesamanya.[428] Dalam hal ini, Mahmud[429], *klèbun* desa Jaddih berpendapat bahwa ia tidak setuju adanya penyelesaian persolan apa pun dengan *carok*. Menurutnya, *carok* adalah peruntukan yang secara jelas dan tegas dilarang agama. Melakukan *carok* merupakan dosa besar dan melanggar hukum negara, sebagaimana

426 KH Abdus Salam, wawancara, *ibid*.

427 Menurut Jumhur Fuqaha' khususnya bagi mazhab Asy-syafi'iyah dan Al-Hanabilah menyatakan bahwa pembunuhan menurut hukum Islam itu dibagi tiga yaitu: (1) Pembunuhan yang disengaja, yakni pembunuhan yang memang disertai dengan niat untuk membunuh korban dengan benda yang khusus untuk membunuh dan benda yang umumnya digunakan untuk membunuh; (2) Pembunuhan mirip disengaja menurut mazhab Asy-syafi'iyah dan Al-Hanabilah adalah pembunuhan yang bertujuan untuk menyerang korban karena permusuhan di antara mereka, namun dengan menggunakan alat yang secara umum tidak lazim digunakan untuk membunuh, seperti batu, tangan, cambuk atau tongkat. Sementara itu, mazhab Al-Hanafiyah sendiri mendefinisikan pembunuhan ini sebagai upaya penyerangan dengan sengaja kepada korban bukan dengan menggunakan senjata dan juga bukan dengan alat yang dapat dianggap sebagai senjata. Adapun mazhab Al-Malikiyah tidak memberikan definisi tentang pembunuhan *sibhul 'amdi* ini; (3) Pembunuhan salah adalah pembunuhan yang terjadi tanpa maksud untuk melakukannya, dan juga tidak dengan target tertentu atau tanpa salah satunya. Adapun contoh kasusnya adalah: (a) seseorang iseng melempar kerikil kecil ke sembarang arah, tanpa bermaksud untuk melempar seseorang. Namun ternyata kerikil itu mengenai pengendara sepeda motor, lalu oleng, terjatuh dan meninggal dunia (tidak bermasud membunuh); (b) seseorang memang berniat melempar benda yang bukan termasuk benda yang umumnya dapat digunakan untuk membunuh ke arah korban yang sedang mengendarai motor, namun lemparan kerikil tersebut mengakibatkan kematiannya (berniat kepada sasaran tertentu tanpa dengan niyat membunuh); (c) Berniat menembak mati teroris namun mengenai seseorang yang tidak bersalah (berniat membunuh namun salah sasaran).

428 Zainuddin Ali, *Hukum., op. cit.*, hlm. 24.

429 Mahmud, *klèbun* desa Jaddih, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan, Wawancara dilaksanakan di kediaman beliau pada tanggal 6 September 2016.

yang beliau kemukakan berikut ini:

"Carok jiya saongghuna alanggar hokom pamarènta, bân èlarang è dâlem aghâma Islam. Mon bâdâ masalah *bâbinèi' mayu' pamarè kalabân amusyawaro. Pamarènta, pulisi bân kèyaè kodhu abhânto nyarè* solusi *sè bhaghus. Mon carok ros-terrosân èobu è* daerah *rèya ta' kèra* maju, *satèya la bânnè jhâmanna polè acarok."*

Artinya: "*Carok* itu jelas telah melanggar hukum pemerintah, dan dilarang keras oleh agama Islam. Kalau ada persoalan perempuan mari diselesaikan dengan musyawarah. Pemerintah, pak polisi dan pak kiai dapat membantu bagaimana memperoleh solusi yang terbaik. Kalau *carok* terus menerus kapan majunya daerah ini. Sekarang sudah bukan jamannya lagi *carok* itu".

Sikap dan persepsi kiai dan *klèbun*seperti tersebut diatas yang sejalan dengan HPI maupun hukum Negara. Sudah barang tentu sikap dan persepsi elit lokal tersebut akan memberikan pengaruh yang sangat kuat kepada masyarakat di desanya. Elit lokal tersebut tentunya dapat dijadikan model dalam upaya meyadarkan masyarakat untuk tidak menggunakan *carok* lagi dalam penyelesaian perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam.

Adanya persepsi dan pendapat kiai dan *klèbun* tentang persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam yang selayaknya diselesaikan secara hukum negara atau dengan musyawarah merupakan hal yang penting kedepannya untuk menghilangkan sama sekali praktik *carok* pada masyarakat Madura. Walaupun *klèbun* secara realita kurang memiliki otoritas adat dalam penyelesaian persoalan sosial, keberadaan dan kesanggupan *klèbun* dalam ikut menata budaya hukum masyarakat Madura sangatlah besar artinya. Sebagai seorang *klèbun* tentunya yang bersangkutan memiliki 'peta' tentang masyarakatnya.

Bila upaya *klèbun* diatas dipadukan dengan upaya kiai

dalam mengajak masyarakat untuk menggunakan hukum Negara atau penyelesaian lewat musyawarah adat tentunya hal tersebut merupakan modal kuat untuk mencari solusi yang terbaik tentang persoalan-persoalan sosial yang dapat berpotensi terjadinya praktik *carok*. Kerjasama antara figur *klèbun* (yang pastinya akan sangat mengenal masyarakatnya) dengan sosok kiai yang secara sosio-kultural sebagai '*node*' terakumulasinya semua persoalan sosial kemasyarakatan merupakan sinerji yang kuat untuk mengurangi bahkan meniadakan sama sekali praktik *carok* pada sebagian masyarakat Madura kedepannya.

Walaupun kelompok masyarakat ini tidak setuju dengan praktik *carok* mereka tetap berpendapat bahwa persoalan kehormatan istri dan agama adalah sesuatu yang sangat esensial dan wajib dijaga serta dipertahankan agar tidak direndahkan oleh siapa-pun. Abdul Majid[430] mengatakan bahwa dia tidak setuju dengan praktik *carok* namun sebagai seorang laki-laki dia berkewajiban menjaga dan menjunjung tinggi serta membela nama baik orangtua dan istri (bila kelak sudah berkeluarga), dan dia berpendapat untuk tidak menyakiti orang bila seseorang juga tidak ingin disakiti sebagaimana diungkapkan berikut ini:

"Saongghuna bâbinè' rèya kodhuh èjâgâ bân rèng lakè' jhâ' sampè' nyakè'è rèng laèn, mon abâ'na dhibi' èsakè'è orèng aromasa sakè'."

Artinya, bahwa wanita harus dijaga oleh kaum laki-laki, jangan pernah menyakiti orang lain, jika dirimu sendiri bila disakiti akan terasa sakit.[431]

Pernyataan Abdul Majid di atas sebenarnya terbentuk atas kesadaran hukum yang telah terpatri pada dirinya. Ia mematuhi hukum karena dia mendukung prinsip-prinsip moral tertentu, yakni prinsip moral agama, Pancasila dan kesadaran untuk menggunakan

---

430 Abdul Majid adalah mahasiswa salah satu universitas ternama di Bangkalan yang diwawancarai di kampusnya pada tanggal 20 Agustus 2016.

431 *Ibid.*

sarana hukum negara sebagai solusi. Pemuda itu mematuhi hukum negara karena menurutnya hukum negara dianggap sebagai patokan yang mampu mempertahankan stabilitas serta mampu memberikan kemungkinan terjadinya suatu perubahan sosial pada masyarakatnya di kemudian hari.

PERSEPSI MASYARAKAT YANG MENDUKUNG PRAKTIK CAROK.

Selain yang telah dipaparkan diatas ada juga kelompok masyarakat yang memilik persepsi dan pendapat setuju atau mendukung terhadap praktik *carok* yang diakibatkan oleh adanya rasa malu akibat dari diinjaknya kehormatan. Mereka mendukung budaya hukum tersebut karena hal itu sebagai warisan budaya dari para leluhurnya. Kelompok masyarakat ini adalah kalangan *blatèr kènè'* (*blater* lokal). Di samping itu juga merupakan persepsi serta pen-dapat sebagian masyarakat desa Jaddih, Parseh, Billaporah di Kecamatan Socah, kabupaten Bangkalan yang kurang mengenyam dunia pendidikan formal dan informal serta yang secara ekonomi kurang beruntung. Persepsi sangat mendukung *carok* ini secara jelas tercermin pengakuan Sikan[432] berikut ini:

"Mon tang pamahaman, carok arèya bâdâ acem-macem hokomma, tergantungsituasi*, bâdâ sè hokomma wâjhib, bâdâ sè hokomma sunnah, bân bâdâ sè hokomma haram. Hokomma carok sè wâjhib arèya mon aghâma Islam, alindungi kalowarga, ajâgâ kahormadhânna orèng binè' bân ajâgâ kasoghiyân sè èkaandi'. Carok sè hokomma sunnah arèya kaangghuy orèng sè* saling *co-ngoco, salaènna* masalah *jiya, orèng ta' ollè acarok, polanah èlarang bân aghâma Islam bân hokom naghârâ."*

Artinya: "Kalau menurut pemahaman saya, *carok* itu macam-macam hukumnya, tergantung kondisinya. Ada yang hukumnya wajib, ada yang *sunnah* ada yang tidak boleh sama sekali. Hukumnya wajib *carok* kalau hal itu untuk mempertahankan agama Islam,

432 Sikan, adalah *blatèrkènè'* dari desa Jaddih, kecamatan Socah, kabupaten Bangkalan yang diwawancarai di rumahnya pada tanggal 3 September 2016.

melindungi sanak keluarga, menjaga *martabhâd binè* (martabat istri) dan menjaga harta kekayaan. *Carok* itu *sunnah* dilaksanakan apabila hanya untuk *atokar* akibat saling mengejek. Selain masalah itu, *orèng* (orang) tidak boleh *carok,*karena dilarang oleh agama Islam dan oleh hukum negara".

Pernyataan *blatèr kènè'* tersebut di atas, menegaskan bahwa hukum *carok* menjadi wajib (dikerjakan mendapat pahala namun bila ditinggalkan berdosa) apabila *carok* itu dilakukan untuk keentingan melindungi sanak keluaraga, istri, agama dan harta kekayaan yang menjadi milik pribadinya. Adapun *carok* yang dilakukan karena menjaga eksistensi diri akibat saling ejek menurutnya adalah *sunnah* hukumnya. Artinya bila peruntukan tersebut dilakukan (*carok*) dia mendapat pahala dan bila tidak dilaksanakan dia tidak berdosa.

Dalam kesempatan yang berbeda Rubawi[433] menyatakan bahwa *carok* untuk kepentingan menjaga keluarga, harta dan agama itu sama dengan *jihad* (berjuang di jalan Allah). Menurutnya, seandainya orang yang *carok* karena membela kehormatan keluarga, harta dan agama itu meninggal dunia, maka ia yakin bahwa orang tersebut akan masuk surga dan matinya adalah mati *syahid* karena meninggal sebagai *syuhada'*.

Dari hasil observasi, wawancara mendalam yang penulis lakukan kepada para *blatèr* di ketiga desa tersebut dan para *blatèr* lain di kabupaten Bangkalan, dapatlah dikatakan bahwa persepsi dan pendapat mereka secara konseptual dapatlah dikatakan sama. Mereka pada umumnya meyakini bahwa *carok* dalam membela kehormatan, martabat dan harga diri keluarga, harta dan agama, bukanlah suatu peruntukan dosa dan tidak melanggar hukum negara. Mereka pada umumnya meyakini bahwa *carok* demi kehormatan dan harga diri adalah keniscayaan adat yang harus dipertahankan.

---

433 Rubawi adalah *blater kene*' dari desa Parseh, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan yang diwawancarai dirumahnya pada tanggal 4 September 2016.

Persepsi yang serupa juga dikemukakan oleh para warga masyarakat yang secara ekonomi sangat marginal dan kurang mengenyam pendidikan baik formal maupun informal. Mereka pada umumnya meyakini bahwa *carok* untuk membela martabat, harga diri, kehormatan keluarga, harta dan agama, adalah sebuah keniscayaan serta sebagai suatu kebenaran dan nilai yang harus dilaksanakan.

Mereka pada umumnya mengatakan apa artinya hidup kalau harga diri yang merupakan sesuatu yang sangat berharga sudah tidak dipunyai lagi. Bagi mereka, jadi orang laki-laki hukumnya wajib menjaga kehormatan istri (keluarga), dan harta serta agama. Menurut mereka itulah budaya Madura yang sudah turun temurun.

Sementara itu, Mat Juki[434] seorang *blatèr kènè'*memiliki persepsi yang serupa dengan persepsi Rubawi di atas. Mat Juki berpersepsi bahwa siapa pun yang menzalimi dirinya, terutama istrinya dan harta bendanya serta agamanya itu harus ditumpas habis. Menurutnya, menumpas habis orang yang zalim adalah wajib bagi orang Islam. Orang zalim itu orang yang dalam jiwanya dikendalikan oleh *syaiton*. Persepsi tersebut di atas dengan lugas dinyatakan oleh Mat Juki sebagai berikut:

"Mon teppa'na sèngko' acarogâ, è dâlem tang atè, sèngko' lo' anèyat matè'è orèng, tapè matè'eh sètan sè bâdâ è dâlem bheâdhân orèng rèya. Sampè' sèngko' kodhuh sukses *abasmi sètan rèya. Sèngko' lo' aromasa sala bân lo' aromasa nèser dâ' orèng rèya, polana mon lo' èbasmi sèngko' sè dhusa"*

Artinya: "Pada saat saya akan *carok*, dalam hati saya, saya tidak berniat membunuh manusia tapi saya berniat membunuh *syaiton* yang ada dalam manusia. Sehingga saya bersemangat sekali karena saya harus berhasil membasmi *syaiton* tersebut. Saya tidak merasa bersalah dan tidak ada rasa kasihan kepadanya karena kalau tidak dibasmi malah saya yang berdosa".

---

434 Mat Juki adalah *blatèr kènè'* dari desa Jaddih, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan, yang diwawancarai dirumahnya, pada tanggal 5 September 2016.

Pemilihan *carok* sebagai alternatif penyelesaian dalam persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada kelompok masyarakat ini adalah perilaku yang merupakan budaya hukumnya. Bila budaya hukum ini tidak direkonstruksi, hal tersebut dikhawatirkan akan dapat menjadi hukum kebiasaan[435] (*customary law*) bagi masyarakat Madura dalam upaya akhir penyelesaian perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam. Untuk inilah perlunya membangun kesadaran hukum bagi sebagian masyarakat Madura dalam menghadapi permasalahan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam khususnya dan kesadaran hukum yang lainnya.

Seperti dijelaskan di atas bahwa faktor penghambat KUHP tidak mampu mengubah atau merekayasa kehidupan masyarakat Madura adalah salah satunya juga disebabkan oleh rendahnya kesadaran hukum mereka. Kesadaran hukum mempunyai hubungan dengan ketaatan dan efektivitas undang-undang.[436] Dalam pengertian yang luas sebenarnya kesadaran hukum merupakan potensi memasyarakat yang membudaya atas kaidah-kaidah yang mengikat dan dipaksakan.[437] Di dalam masyarakat manapun akan selalu dijumpai adanya benturan dalam ranah kesadaran hukum.

Pada awalnya, yang diharapkan dari adanya kesadaran hukum adalah terwujudnya suatu kondisi yang menganggap bahwa kesadaran dalam diri warga masyarakat merupakan suatu faktor yang menentukan sahnya hukum, yakni kondisi adanya kesadaran hukum

---

435 Lihat, Soepomo, *Bab-bab., op. cit.*, hlm. 7.

436 Ahcmad Ali dan Wiwie Heriyani menyatakan bahwa kesadaran hukum, ketaatan hukum, dan efektivitas perundang-undangan adalah tiga unsur yang saling berhubungan. Lihat, Achmad Ali dan Wiwie Heriyani, *Menjelajahi Kajian Empiris terhadap Hukum,* Jakarta: Kencana, 2012, hlm. 140.

437 Achmad Sanusi, *Pengantar Ilmu Hukum dan Pengantar Tata Hukum Indonesia*, Bandung: Penerbit Tarsito, 1984, hlm. 227.

yang timbul akibat dari adanya penerapan hukum positif. Dalam cakupan makna yang luas kesadaran hukum merupakan kondisi yang dicita-citakan tentang terwujudnya keserasian yang proposional antara penguasa dan masyarakat serta kenyataan ditaatinya hukum positif tertulis.[438] Menurut ajaran *rechtsbebewusstsein,* tidak akan ada hukum yang mengikat masyarakat kecuali hal tersebut atas dasar kesadaran hukum mereka sendiri.[439]

Di samping itu, berdasarkan atas pendapat dan persepsi kelompok masyarakat yang kedua inilah penulis melihat bahwa sikap dan persepsi mereka yang seperti itu tidak lepas dari berbagai faktor internal dan eksternal yang ada pada mereka. Faktor internal antara lain kondisi ekonomi yang kurang beruntung, latar belakang pen-didikan baik formal dan informal yang kurang memadai dan sebagainya. Adapun dari faktor eksternal adalah kurangnya penjelasan tentang hukum dan juga rendahnya campur tangan para *kèyaè*, *klèbun* dan aparat hukum dalam penyuluhan agama dan hukum negara yang terkait dengan persoalan *carok*.

Berdasarkan atas observasi dan wawancara yang penulis lakukan bahwa persoalan *carok* tidak dijadikan materi dakwah pada pengajian-pengajian atau khutbah-khutbah sholat Jum'at di desa Jaddih, Parseh dan Billaporah. Mestinya pada acara-acara pengajian atau pada kegiatan-kegiatan khutbah Jum'at materi tentang hukum Islam yang berkaitan dengan masalah *carok* semestinya menjadi topik bahasan yang berkesinambungan.

Berdasarkan atas observasi yang penulis lakukan pada lembaga pendidikan formal, informal dan non-formal masalah *carok* tidak pernah dijadikan muatan lokal pada kurikulumnya. Semestinya Dinas Pendidikan Kabupaten Bangkalan dan kabupaten-kabupaten

---

438 Lihat, Purnadi Purbacaraka dan Soerjono Soekanto, *Sendi-sendi Ilmu Hukum dan Tata Hukum*, Bandung: Penerbit Alumni, 1982, hlm. 32.

439 Lihat, Soerjono Soekanto, *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum*, Jakarta, Penerbit: Rajawali, 1982, hlm.145.

yang lain di Madura secara proaktif mengampanyekan persoalan-persoalan yang berpotensi terjadinya *carok* dan bagaimana mencari jalan keluarnya sehingga *carok* tidak dilakukan lagi oleh masyarakat. Adapun salah satu pendekatan pendidikan yang ditempuh adalah dengan memasukkan muatan lokal tentang persoalan sekitar *carok* mulai dari strata pendidikan rendah hingga jenjang pendidikan yang tinggi.

Persepsi Masyarakat yang Mendukung Praktik *Carok* hanya untuk Masalah Kehormatan Istri

Di samping itu ada juga persepsi masyarakat yang memaklumi (membolehkan) tentang praktik *carok* namun untuk masalah yang menyangkut kehormatan istri saja. Mereka pada umumnya tidak mendukung praktik *carok* apabila hal itu menyangkut urusan di luar urusan kehormatan istri. Kelompok masyarakat ini menyatakan bahwa *carok* itu adalah solusi yang sangat pantas dilakukan hanya untuk masalah kehormatan perempuan utamanya terhadap kehormatan istri saja. Adapun masalah selain kehormatan istri dapat diupayakan solusinya yang adil sehingga membuahkan maslahat dan manfaat bagi kedua belah pihak melalui musyawarah adat. Bagi kelompok ini praktik *carok* itu sebagai pengingat (pelajaran hidup yang baik) agar seseorang itu berhati-hati dalam hidupnya untuk tidak beruntuk yang dapat membentuk *malo* orang lain. Imam Tobroni[440] seorang PNS pada Pemkab Bangkalan menuturkan sebagai berikut:

"Carok rèya bisa dhâddhi pangajhârân dâ' sapa'a bhâi è dâlem odi'na. Mon abâ' dhibi' lo'agânggu binèna orèng kan lo' kèra bâdâ carok. Tapè mon binèna aba' dhibi' èghâbây èn-maènan orèng apa rèya lo' masakè' ka atè? Apa orèng lakè' rèya kodhu neng-enneng? Apa ghun coma' alapor

440 Imam Tobroni, adalah seorang pedagang grosir, yang tinggal di Desa Billaporah, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan, yang diwawancarai dirumahnya pada tanggal 24 Agustus 2016.

dâ' pulisi otobâ pa' klèbun? Apa rassa todus rèya bisa bârâs? Kalabân badana carok rèya kan bisa maènga' ka orèng kaangghuy ta' la-nyala kalabân binèna orèng. Aghudâ, azina kalabân binèna orèng, apa rèya lo' marosak atoran? Apa rèya kodhu ètorot? Apa polè mon binèna abâ' dhibi' èghibâ buru orèng? Dâ'râmma prasaanna bapak *mon binèna èpadâ'iyâ? Kalabân bâdâna carok orèng bisa mèkkèr kaangghuy èn-maèna bi' la-nyala dâ' binèna orèng. Orèng rèya kan la ngartè mon kalakowan jiya èlakonè rèya aghâjâ' nyabâ. Mon sè èkalakriyah harta benda dhibi' abhe' dhibi' dapat alapor dhe' klebun, polisi, lo' kaduh bâdâ carok. Tapè dâ'râmma mon sè èghibâ buru rèya rèng binè'? Dâ'râmma mon saompamana ana' binè' bân rèng towa binè' sè èghâbây èn-maènan? Mon oca'na sèngko' adâ' bâlessanna polè dâ' orèng jiya kajhâbhâna èpatè'è."*

Artinya: *"Carok* itu dapat jadi pelajaran untuk siapa saja untuk ber-hati-hati dalam hidupnya. Kalau kita tidak menganggu istri orang, tidak melecehkan orangtua orang lain, kan tidak perlu *carok*. Tapi coba kalau istri yang kita nikahi dan cintai itu dilecehkan oleh orang lain, apa itu tidak menyakitkan hati? Apa sebagai orang laki-laki kita diamkan saja? Apa cuma cukup lapor pak polisi atau pak *klèbun*? Apa perasaan *malo* kita dapat sembuh? Dengan adanya *carok* kan dapat mengingatkan orang untuk tidak berlaku serong dengan istri orang lain. Menggoda, berzina sama istrinya orang apa itu tidak merusak *atoran*? Apa ya harus dibiarkan? Belum lagi kalau istri yang kita cintai dibawa lari? Gimana perasan Bapak kalau istri Bapak dibegitu-kan? Dengan adanya *carok*, orang pasti akan berfikir serius bila dia ingin main-main dan berlaku serong terhadap istrinya orang lain. Dia kan tau bila itu dilakukan resikonya ya nyawanya yang akan me-layang. Ya kalau yang diambil itu harta benda kita, kita lapor saja sama pak *klèbun,* atau ke pak polisi dan tidak perlu harus *carok*, tapi bagaimana kalau yang dibawa pergi itu istri kita? Bagaimana kalau anak perempuan dan ibu kita yang dilecehkan? Kalau menurut saya tiada balasan yang pantas bagi orang itu kecuali ya harus dihabisi."

Menyimak pendapat dan persepsi Imam Tobroni di atas dapat dikatakan bahwa praktik *carok* dapat berfungsi sebagai sarana pengendalian sosial yang positif. Dengan adanya praktik *carok*, hal tersebut dapat untuk menyadarkan siapa saja (masyarakat luas) agar tidak mudah melakukan peruntukan-peruntukan yang dapat ber-potensi terjadinya *carok* seperti menganggu istri orang, merusak

kehormatan anak perempuan orang, dan sebagainya. Namun untuk persoalan terhadap harta benda, melaporkan hal tersebut kepada *klèbun* atau polisi merupakan alternatif penyelesaian yang dipilih.

Walaupun untuk persoalan selain masalah perendahan martabat istri, Imam Tobroni menyerahkan hal tersebut pada aparat hukum (Babinkamtibmas) di desa atau kepada *klèbun* hal ini tidak berarti bahwa persoalan tersebut ia harapkan untuk dialirkan kepada SPP negara. Tobroni lebih menghendaki kalau hal tersebut diselesaikan lewat mekanisme semacam musyawarah adat yang dipimpin oleh *klèbun*. Adapun yang menjadi dasar alasan Tobroni adalah bila sapinya yang diambil (dibunuh dan diambil dagingnya) maka sapi pengganti (ganti rugi) yang diharapkan dapat diperoleh dengan tambahan kualitas serta kuantitas bila hal tersebut memungkinkan. Menurutnya bila persoalan tersebut dialirkan ke SPP negara, Tobroni meyakini kalau sapi pengganti tidak mungkin dia dapatkan kembali. [441]

Adanya fakta-fakta bahwa diperlukan lembaga yang mirip peradilan adat yang di samping memang memiliki kelebihan di satu sisi namun juga terdapat sejumlah tantangan dan hambatan di sisi lain. Adapun hambatan tersebut dikarenakan bahwa lembaga yang mirip peradilan adat ini tidak diatur dalam sistem peradilan nasional sehingga posisinya lemah dan tidak jelas sebagai sistem alternatif penyelesaian sengketa di luar peradilan negara. Lembaga mirip peradilan adat, sebagai lembaga penyelesaian sengketa masyarakat sebetulnya sudah dikenal di Nusantara sejak abad kesembilan, yakni sejak jaman Kerajaan Sriwijaya.[442] Bahkan sebelum masuknya agama Kristen dan hukum gereja, praktik lembaga penyelesaian secara musyawarah adat ini telah menjadi salah satunya proses untuk menyelesaikan sengketa masyarakat di Indonesia.[443] Pada peradilan

441 Imam Tobroni, wawancara .,*op.cit*.

442 *Ibid*, hlm. 2.

443 Hilman Hadikusuma, *Peradilan Adat Indonesia*, Jakarta: CV. Miswar, 1989,hlm.3.

yang mirip dengan peradilan adat ini, penyelesaian sengketa ditujukan untuk mencapai cita-cita dan tujuan masyarakat yakni, terwujudnya ketenteraman dan kedamaian melalui penciptaan harmoni dengan sesama.[444] Secara historis peradilan lokal ini sebenarnya mengurusi persoalan yang tidak terbatas pada upaya perdamaian saja, tetapi juga kekuasaan memutus semuasengketa dalam semua bidang hukum baik itu ranah pidana, perdata, publik, dan lain-lain[445].

Persepsi Tobroni tersebut dapatlah disimpulkan bahwa sekalipun itu urusan pidana, penyelesaian dengan mediasi yang dilakukan oleh elit lokal menjadi preferensinya. Hal ini mengindikasikan bahwa keadilan yang diharapkan oleh Tobroni (korban) justru akan tergapai bila persoalan tersebut dialirkan melalui semacam peradilan adat dengan adanya mediasi di luar pidana.

Penyelesaian perkara di luar pengadilan tidak ada landasan hukum formalnya. Fakta inilah yang membentuk suatu permasalahan walaupun secara informal telah dilakukan penyelesaian damai melalui mekanisme musyawarah mufakat yang bersifat kekeluargaan, persoalan tersebut tetap saja diteruskan ke pengadilan karena amar hukum positif yang ada. Dalam ranah pidana pada prinsipnya hukum positif Indonesia tidak membenarkan penyelesaian di luar pengadilan, walaupun kenyataannya dalam hal-hal tertentu penyelesaian kasus di luar pengadilan sangat dimungkinkan. Praktik penegakan hukum di Indonesia sering juga menyelesaikan perkara pidana di luar pengadilan. Penyelesaian persoalan pidana di luar pengadilan ini antara lain dapat dimungkinkan melalui:

---

444 Abdurrahman Saleh, *Peradilan Adat dan Lembaga Adat Dalam Sistem Peradilan Indonesia,*Makalah pada Sarasehan Peradilan Adat, KMAN, Lombok: September 2003, hlm. 1.

445 Hazairin dalam R. Soepomo, *Pertautan Peradilan Desa Kepada Peradilan Gubernemen,* Jakarta: Bhratara, 1972, hlm. 5.

(1) Adanya deskresi aparat penegak hukum;

(2) Adanya mekanisme perdamaian secara kekeluargaan;

(3) Persoalan telah diselesaikan lewat lembaga adat masyarakat setempat dan lain sebagainya.

Mediasi penal memang belum banyak diakomodasi dalam hukum negara (*ius constitutum*) Republik Indonesia. Masalah utamanya pada siapakah yang seharusnya lebih berperan dalam penyelesaian sengketa pidana, negara dengan superioritasnya atau masyarakat dengan kearifan lokalnya. Selain persoalan di atas, persoalan eksistensi mediasi *penal* dalam ranah SPP negara Republik Indonesia masih dianggap belum 'jelas dan tegas' kedudukannya.

Mediasi *penal* dalam ketentuan undang-undang tidak dikenal dalam SPP namun pada tataran peraturan di bawah undang-undang hal tersebut dikenal terbatas melalui diskresi penegak hukum dan sifatnya pun masih parsial. Di sisi lain, masyarakat adat dengan kearifan lokalnya telah lama mempraktikkan mediasi *penal* dalam persoalan perdata dan bahkan dalam ranah pidana. Inilah realita hukum di Indonesia, bahwa masyarakat lebih maju dalam urusan untuk mendapatkan keadilan melalui caranya sendiri. Namun bila itu tidak terkendali persoalannya dapat menimbulkan suburnya kearifan lokal yang "semu".

`Secara parsial dan terbatas sebenarnya keberadaan mediasi *penal* telah dikuatkan sejak beberapa waktu yang lalu yakni dengan surat Kapolri **No. Pol : B/3022/XII/2009/SDEOPS** tanggal 14 Desember 2009 tentang penanganan kasus melalui *Alternative Dispute Resolution* (ADR) serta peraturan Kapolri Nomor 7 Tahun 2008 tentang Pedoman Dasar Strategi dan Implementasi Pemolisian Masyarakat dalam penyelenggaraan tugas Polri. Kedua peraturan tersebut mengatur tentang penanganan persoalan pidana melalui ADR dengan sifat kerugian materi yang kecil. Apabila terjadi dan telah dicapai permufakatan para pihak yang dilaksanakan atas dasar

musyawarah dan mufakat, maka persoalan tersebut tidak perlu dialirkan ke ranah penegakan hukum yang berlaku (SPP).

Penggunaan mediasi dalam sistem hukum Indonesia selain didasarkan pada kerangka peraturan perundang-undangan negara yang ada, juga sering dipraktikkan dalam penyelesaian sengketa dalam lingkup persoalan masyarakat adat. Di samping itu mediasi juga diaplikasikan untuk menyelesaikan sengketa-sengketa dalam masyarakat seperti sengketa waris, batas tanah, dan masalah-masalah pidana seperti perkelahian dan pencurian barang dengan nilai relatif kecil. Adanya fakta dapat diterapkannya mediasi *penal* sebagai salah satu alternatif penyelesaian permasalahan di bidang hukum pidana semakin menunjukkan bahwa perbedaan penyelesaian perkara pidana dan perdata semakin tidak begitu signifikan. Di samping hal tersebut perbedaan itu menjadi tidak berfungsi.[446]

Mediasi *penal* bila dilaksanakan secara seksama sebenarnya sesuai dengan asas peradilan sederhana, cepat dan berbiaya ringan, yang dicapai dengan tanpa harus mengorbankan pencapaian kepastian hukum, kemanfaatan dan keadilan. Dengan adanya kemanfaatan demi terpeliharanya harmonisasi sosial sebenarnya tidaklah semua perkara pidana harus diajukan dan diselesaikan dimuka pengadilan. Sepanjang mediasi penal dianggap sebagai solusi yang terbaik yang lebih menjamin terwujudnya keadilan yang substansial dan hal tersebut sungguh-sungguh dikehendaki bersama oleh para pihak (tersangka dan korban), pola penyelesaian perkara pidana melalui mediasi penal adalah alternatif lain yang semestinya harus dilakukan.

Tobroni[447] menambahkan bahwa *carok* tidak boleh dipandang sebagai peruntukan yang melanggar hukum bila hal tersebut dilakukan untuk membela kehormatan istri dan keluarga. Dia menilai dengan adanya praktik *carok* jati diri seorang laki-laki Madura justru

446 *cIbid*., hlm. 4-5.
447 *cIbid.*

diuji yakni seberapa besar tanggung jawabnya dalam melindungi istri dan keluarganya. Menurutnya, tidak semua *carok* itu berkonotasi negatif. Adapun, Asmuji[448] mengatakan sebagai orang laki-laki itu wajib hukumnya melindungi anak istri. Bagi siapa saja yang tidak mampu melindungi anak dan istrinya, menurutnya dia bukan orang laki-laki sejati. Hal tersebut sesuai dengan pengakuannya, sebagai berikut:

"Mon sèngko' biasa acarok, le'! Polana sèngko' ke'-lakè'. Todus mon èajâk acarok lo' bângal alabân. Apa polè tang binè sè ègânggu, sèngko' rèya rèng Parsèh. Dhèddhi rèng lake' rèya kodhu alindungi *kalowargâ. Kanèserrè kompoyya, mon lo' bângal acarok ghu'-lagghu' ajiya bhâkal èkoca' katoronanna dâri rèng lakè' sè lo' andi' nyalè rajâ*[449]

*A*rtinya: "Kalau saya biasa *carok,* dik! Saya ini orang laki-laki. Malu rasanya jika ditantang ber*carok* dan tidak berani menerima tantangannya. Apalagi istri saya yang diganggu. Saya ini orang Parseh. Menjadi orang laki-laki itu harus siap melindungi keluarga. Sayangilah anak cucumu, kalau kamu tidak berani, kelak mereka akan disebut keturunan dari orang laki-laki yang tidak memiliki nyali".

Pernyataan senada seperti disampaikan oleh M. Baihaqi[450] sebagai berikut:

"Magghu sèngko' korang setuju *dâ' ka badâna carok mon ajiya bâdâ sangkut pauddhâ so* persoalansepele *akadhi* masalah harta benda, masalah *co-kocoan. Kèng mon* masalah*rèng binè' apa polè tang binè, carok lo' ollè èartè'è kalakowan* keras, kasar, *bân lo'* terpuji *apa polè dâri rèng lake' Madhurâ, koca'na sèngko' saongghuna ghâbây* persoalan *kadhi nèka kodhu èma'naè kalakowan* tegas *dâri rèng lake' madhurâ dâlem alindungè* harkat *bân* martabat *rèng binè' bân kalakowan* nyata *dâlem ajâgâ* harga diri*na ètèddhâk bân rèng laèn."*

Adapun artinya adalah: "Walaupun saya kurang setuju terhadap praktik *carok* jika itu menyangkut persoalan yang sepele

448 Asmuji, seorang *blatèr kènè'* dari desa Billaporah, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan yang diwawancarai di rumahnya pada tanggal 11 September 2016.

449 *Ibid.*

450 M. Baihaqi adalah seorang mahasiswa semester lima di salah satu perguruan tinggi ternama di Bangkalan yang diwawancarai di rumahnya pada tanggal 17 September 2016.

seperti masalah harta benda, masalah saling ejek-mengejek namun untuk persoalan penistaan terhadap kaum perempuan khususnya terhadap istri, *carok* itu tidak boleh hanya dimaknai sebagai perilaku keras, kasar dan tidak terpuji apalagi tidak beradab dari seorang laki-laki Madura. Menurut saya, sebenarnya *carok* untuk persoalan penistaan terhadap kaum perempuan utamanya terhadap istri harus dimaknai sebagai representasi adanya sikap tegas dari seorang laki-laki Madura untuk melindungi harkat dan martabat kaum perempuan dan merupakan upaya nyata dalam mempertahankan harga dirinya yang diinjak oleh orang lain."

Persepsi Masyarakat Pentingnya Menjadi *Orèng Angko* bagi Generasi Baru.

Berdasarkan observasi yang penulis lakukan di lapangan, karena adanya praktik *carok,*diketemukan bahwa di beberapa desa yang dijadikan lokasi penelitian ada harapan dalam budaya masyarakat Madura (bahasa Jawa: *kekudangan*) agar anak keturunannya yang berjenis kelamin laki-laki menjadi *orèng angko* (orang yang berani) bila sudah menginjak usia dewasa. Harapan para orangtua tersebut sebenarnya fakta budaya bahwa menjadi *orèng angko* adalah ideal yang harus dimiliki oleh setiap laki-laki Madura kelak bilamana mereka tumbuh dewasa. Harapan tersebut secara gamblang tersurat dalam salah satu tembang anak-anak yang biasa didendangkan ketika mereka sedang bermain-main dan menggembala ternaknya.[451] Tembang tersebut adalah:

Bâ-lallabâ ghângan tarnya', jhuko' langghung
Bâ-lallabânon bângal kanna', mon tako' ondhur
Terjemahan:
Sayur bayam, ikan tongkol
Kalau berani ayo ke sini, kalau takut silahkan pergi jauh.

451 Latief Wiyata, *carok.., op.cit.,* hlm. 198-199

Tembang tersebut di atas dengan jelas mengandung pesan tantangan dari penembangnya kepada siapa saja yang dianggap musuh untuk diajak berkelahi. Dalam tembang tersebut unsur berjiwa *angko* tersiratkan dalam ungkapan *non bângal kanna'* yang menyiratkan pesan yang lugas dan tegas yakni tantangan kepada siapa saja yang berani berkelahi dengan tidak pandang bulu siapa pun mereka. Dari tembang ini jelas bahwa sejak usia belia masyarakat Madura sudah mengonstruksi kejiwaan keturunan mereka yang laki-laki untuk jadi generasi yang pemberani di kala mereka dewasa. Generasi yang tidak takut tumpahnya darah karena membela kehormatan bila nasib mengharuskan.

Konstruksi psikologis tentang penguatan sebagai jiwa pemberani ini merupakan bagian dari budaya yang terus 'diabadikan' oleh keluarga dan sistem sosial yang akhirnya membentuk nilai hidup (*strong culture*) yang dipertahankan hingga dewasa sampai akhir hayatnya. Hal ini mengandung pemahaman bahwa sebagian masyarakat Madura (khususnya kaum laki-laki) sejak dari usia dini telah 'dicetak' untuk berjiwa pemberani yang tidak pernah gentar untuk menghadapi siapapun.

Menjadi orang *angko* merupakan ideal yang ingin dicapai oleh siapapun. Karena keberadaan orang *angko* dalam sebuah keluarga atau dalam masyarakat merupakan jaminan tergapainya keselamatan dan ketertiban sosial di wilayah itu. Dari argumen inilah terjawab mengapa kedudukan para *blatèr* dalam konstruksi sosial budaya masyarakat Madura dianggap sebagai sosok yang disegani dan dihormati yang keberadaannya diharapkan oleh pranata sosial yang ada. Dari kontruksi sosio-kultural inilah menjadi *oreng angko* adalah sebuah tujuan ideal hidup. Hal ini dikarenakan menjadi orang kuat sama istimewanya sebagaimana tujuan menjadi orang berharta pada masyarakat tersebut.

Oleh karena itu, banyaknya ungkapan-ungkapan penuh sinisme yang ditunjukkan dalam bahasa Madura mengindikasikan bahwa tidak berani melakukan *carok* ketika dia dilecehkan harga diri dan martabatnya adalah peruntukan yang tercela yang tidak sesuai dengan harapan keluarga dan orangtua (bahasa Jawa: *mrucut saka kudangan*). Tekanan-tekanan psikologis yang berupa olokan maupun sindiran tersebut akan terus dia peroleh selama yang ia belum atau tidak berani memutuskan untuk melaksanakan *carok*. Bila ternyata dengan tekanan psikologis tersebut seseorang tetap tidak mau melakukan *carok*, maka keluarga besarnyalah yang akan memikirkan dan memutuskan bagaimana membayar rasa *malo* yang telah ditimpakan orang lain kepada kerabatnya tadi.

Oleh karena itu, kadang dengan tekanan psikologis yang terus-menerus inilah akhirnya seseorang terdorong (nekat) untuk melakukan *carok*. Faktor ketidakberanian karena alasan psikologis tersebutlah yang akhirnya memicu adanya perubahan pelaksanaan *carok* dari perang tanding (*acarok*) menjadi *nyèlèp*. Dengan pola *nyèlèp* ini hambatan psikologis seperti kalah kuat, kalah harta, dan sebagainya, menjadi termarginalkan.

Dari uraian seperti tersebut di atas, dapatlah dikatakan bahwa melanggengnya praktik *carok* pada masyarakat Madura juga di konstruksi oleh pranata sosial masyarakatnya sendiri yang sudah turun temurun sejak dahulu kala. Penulis beranggapan hal inilah yang menyebabkan praktik *carok* susah dihilangkan sama sekali dari kehidupan sebagian masyarakat Madura. Dengan kata lain susahnya praktik *carok* dihilangkan dari sebagian masyarakat Madura salah satunya disebabkan oleh konstruksi budaya masyarakat yang senantiasa mendukungnya.

Persepsi Adanya Peran Signifikan *Kèyaè*, *Blatèr*, dan *Klèbun* dalam Praktik *Carok*

Peranan *Kèyaè*

Tingginya rasa sikap penghormatan serta ketaatan (*tawaddhu'*) kepada individu dalam masyarakat Madura pun ditunjukkan dengan takaran yang berkaitan dengan nilai-nilai yang berbau keIslaman. Bagi mereka yang berpredikat sebagai *kèyaè* atau kiai[452] (status yang paling tinggi) dan haji (status di bawah kiai) akan mendapatkan posisi sosial dan kultural yang sangat tinggi dan terhormat di tengah masyarakat. Kiai adalah figur yang mendapatkan kedudukan dan legitimasi sosial serta kemuliaan secara khas dan khusus yang diberikan oleh umat yang beragama Islam.

Pada umumnya kiai adalah pribadi yang berkharisma, berwibawa, alim serta dijadikan sebagai tauladan baik secara keagamaan maupun sosial. Dalam terminologi yang bebas kiai adalah seorang ulama. Sebagai seorang ulama, sudah barang tentu kiai memiliki kelebihan ilmu pengetahuan agama, yang tidak lazimnya dimiliki oleh umat muslim secara umum[453]. Di samping itu

---

452 Penyebutan istilah kiai setidak-tidaknya menyangkut tiga macam gelar dalam budaya Jawa yakni: (1) Untuk menyebut benda-benda atau mahluk yang dianggap keramat misalnya 'Kiai Garuda Kencana' yaitu sebutan untuk kereta kencana milik Keraton Jogyakarta; (2) Untuk menyebut orang-orangtua yang ditokohkan oleh masyarakat; dan (3) Untuk menyebut para ahli agama, yang mengajarkan agama, pada pondok–pondok pesantren atau di luar pondok pesantren. Gelar tersebut disematkan kepadanya karena adanya kepemilikan ilmu agama, yang mendalam sekali. Lihat, Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Persepsi Hidup Kiai*, Jakarta, LP3ES,1994,hlm. 55. Lihat juga Komaruddin Hidayat, *Politik Panjat Pinang Dimana Peran Agama,?*, Jakarta: Buku Kompas, 2006, hlm. 160.

453 Bahasan lebih jauh lihat Nurcholis Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta, *Paramadina*, 2002, hlm. 96 dan lihat juga Muhibbin, *Politik Kiai Politik Rakyat: Pembacaan Masyarakat terhadap Perilaku Politik Kiai*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hlm. 45.

kebanyakan mereka memiliki pesantren yang dipimpinnya.[454]

Istilah kiai pada masyarakat Indonesia sebenarnya tidak hanya merujuk pada penilaian dan pemahaman bahwa yang bersangkutan adalah ahli agama, namun mereka juga sarat dengan muatan-muatan sosiologis-antropologis. Kaitannya dengan pondok pesantren dan santri, kiai dapat dikatakan sebagai *cultural broker*[455] Ia berperan sebagai filter informasi apa saja yang masuk ke dalam kehidupan para santrinya. Ia akan meneruskan informasi apa saja yang berguna dan membuangnya segala informasi yang akan merugikan para santrinya. Ketokohannya merupakan faset unik dalam masyarakat pesantren yang gelar 'kekiaiannya' terbentuk dari proses teologis yang unik.

Dalam persepsi masyarakat Madura, istilah kiai tidak hanya merujuk kepada seseorang yang ahli dalam agama, Islam, namun juga yang memiliki atau menjadi pimpinan dari sebuah podok pesantren[456] dan mengajarkan pengetahuan agama Islam kepada santrinya.[457] Masyarakat Madura melihat kiai sebagai pribadi yang sangat berkharisma, penuh wibawa, sangat memahami ilmu tentang agama memahami isi kitab-kitab Islam dan hukum-hukum agama Islam (*syar'i*). Di samping itu, kiai bagi mereka merupakan sosok panutan yang harus ditauladani serta tempat mengadu untuk setiap

454 Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LkiS, 1994, hlm. 21.

455 Cliford Geertz, *The Religion of Java*, Illionis, The Free Press of Glencoe, 1960, hlm. 242. Sosok kiai sebagai makelar budaya ini sangat nampak sekali pada kalangan kaum Nahdliyyin. Lihat, Asep Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*, Jakarta: LP3ES, 2004, hlm. 38.

456 Dalam pondok pesantren, kiai lah elemen yang paling penting. Adapun kiai dan pesantren merupakan suatu mata rantai yang tak terpisahkan. Oleh karena itulah sering dijumpai baik di Jawa maupun di Madura bahwasanya kiai merupakan pendiri dari suatu pondok pesantren. Besar kecilnya pertumbuhan suatu pondok pesantren pun tak lepas dari peran setralnya yakni kemampuan pribadinya sendiri. Lihat, Hamdan Farhan dan Syarifudin, *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren*, Jogyakarta: Pilar Religia, 2005, hlm. 65.

457 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi.,op.cit.*,hlm. 55.

permasalahan hidup yang dihadapi oleh masyarakat.

Seorang kiai memperoleh legitimasi sosial dan kedudukan yang sangat istimewa di tengah masyarakat karena kemantapan ilmu agama dan sikap keteladanan yang dimilikinya. Faset-faset seperti itulah yang akhirnya mampu melahirkan etika kepribadian yang penuh wibawa dan pesona daya tarik. Proses pemerolehan legitimasi sosial yang panjang ini biasanya berawal dari lingkungan terdekat di mana seorang kiai itu berdomisili dan kemudian merambat meluas hingga wilayah yang jauh. Hanya sang kiailah pemilik sebutan sebagai pemuka agama yang sekaligus sebagai sosok yang mampu mentransformasikan pengetahuan agama kepada umat beragama. Karena fakta sosio-kultural seperti tersebut di atas para kiai ini dikategorikan sebagai elit[458] agama dan elit sosial.[459]

Peran kiai bagi masyarakat Madura boleh dikatakan sangat *polymorphic*[460]. Artinya bahwa figur kiai senantiasa memiliki multi peran yang strategis. Mereka berdiri pada posisi terdepan dan paling tinggi dalam struktur sosial masyarakat Madura. Oleh karenanya tidaklah mengherankan apabila kiai menjadi tempat bertumpunya segala urusan masyarakat. Persoalan hidup rutin mulai dari masalah mencari pekerjaan, perjodohan, pengobatan, hari baik untuk mendirikan rumah dan bepergian, hari pernikahan, perceraian hingga wejangan-wejangan kehidupan dalam acara pernikahan senantiasa dimintakan nasihat (petuah) kepadanya. Bahkan

---

458 Elit dari kata *elite* adalah satu individu atau sekelompok individu yang memiliki dan mendapatkan lebih dari apa yang dimiliki dan didapatkan oleh orang lain. Lihat, Sartono Kartodirdjo, (ed), *Pesta Demokrasi di Pedesaan*, Yogyakarta: Adita Media, 1992, hlm. 131. Bandingkan dengan pendapat Pareto dalam Zainuddin Maliki, *Agama, Priyayi*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004, hlm. 15.

459 Amir Fadhilah, *Struktur dan Pola Kepemimpinan Ulama dalam Pesantren di Jawa*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatulloh, 2011, hlm. 104.

460 Istilah *polymorphic* ini meminjam kosep yang diberikan oleh William Durrel Kerr, *Leadership and Communicationin the Collective Adption Process of Development Association in Eastern Nigeria*, Michigan: Michigan State University Press, 1970, hlm. 35.

sebelum melakukan *carok*, pelaku mendatanginya dengan berbagai macam agenda kebutuhan. Menurut masyarakat Madura kiai atau ulama adalah penerus para nabi (*warosat al anbiya*) sehingga wajib untuk ditauladani, nasihatnya harus diikuti dan perintahnya wajib dilaksanakan. Kepatuhan (*takdzim*) pada kiai adalah keniscayaan yang mutlak bagi para santri.

Sebagaimana di Jawa, figur kiai juga merupakan seorang pemimpin dalam setiap kegiatan ritual keagamaan. Nasihat dan peran sertanya, pemeluk agama atau masyarakat dapat bersatu padu dalam ikatan kegiatan sosial keagamaan. Kiai adalah tokoh perekat sosial dan pemersatu umat yang sulit dicari padanannya. Inilah alasan mengapa kiai memiliki pengaruh yang sangat kuat dalam kultur masyarakat, khususnya pada masyarakat Madura. Kedudukan dan pengaruhnya bahkan dapat melampaui pengaruh pemimpin-pemimpin formal dalam pemerintahan, seperti *klèbun*, camat, kapolsek, kapolres hingga bupati sekalipun.

Kebanyakan masyarakat Madura meyakini bahwa kiai itu memiliki keistimewaan yang diberikan oleh Tuhan yang tidak akan pernah dimiliki oleh masyrakat pada umumnya. Keistimewaan ini dikenal luas sebagai kekuatan supranatural atau yang biasa disebut sebagai *karomah*. Karena adanya kekuatan *karomah* inilah masyarakat Madura memiliki kepercayaan bahwa menolak perintah dan arahan kiai akan dapat mengakibatkan seseorang kena *tola* (musibah karena *kualat*).

Sifat kefanatikan masyarakat Madura kepada figur kiai boleh dikatakan sangatlah kuat dibanding dengan masyarakat Jawa. Bahkan bila ada seorang kiai yang *hèlap* (berperilaku menyimpang baik dari sudut pandang nilai-nilai agama maupun nilai-nilai sosial dan kultural) sekalipun, sosok kiai tersebut malah semakin dihormati dan disegani oleh masyarakat. Itulah sebabnya bila ada seorang figur kiai memiliki kegemaran menyambung ayam, judi, minum-

minuman keras, mempunyai istri lebih dari empat, dan sebagainya maka sosok kiai tersebut malah sangat disegani dan ditakuti. Kiai dengan perilaku yang nyeleneh dan aneh seperti itu justru diyakini oleh masyarakat luas sebagai figur kiai yang memiliki *karomah* yang lebih tinggi daripada mereka yang tidak *hèlap*.

Seperti telah disinggung pada bahasan sebelumnya, dalam persoalan *carok*, peran sosial kiai sangatlah penting. Pada masa silam, biasanya pihak yang akan melakukan *carok* bersilaturrohmi ke kediaman kiai untuk minta nasihat, mohon restu serta mantra-mantra untuk kekebalan dari senjata tajam utamanya. Di samping itu, ritual-ritual khusus yang dipimpin oleh kiai akan dilakukan di kediaman para pelaku *carok* sebelum *carok* itu dilaksanakan. Ritual biasanya berisi selamatan, pembekalan agama, dan persiapan pengikhlasan untuk siap terbunuh bagi para pelaku *carok*.

Betapapun sistem sosial masyarakat Madura telah banyak mengalami perubahan akibat majunya peradaban jaman, namun kepatuhan dan penghormatannya pada kiai hingga saat ini tidaklah berkurang apalagi berubah. Realitas kultural seperti ini tidak hanya terjadi bagi masyarakat Madura yang tinggal di pulau Madura saja, masyarakat Madura di perantauan pun akan berperilaku yang sama yakni tunduk dan patuh pada figur kiai.

Pada hakikatnya, ketaatan dan keloyalan masyarakat Madura kepada figur kiai itu bersifat sangat pribadi (individual). Dalam setiap komunitas masyarakat Madura di manapun mereka bertempat tinggal, yang bersangkutan akan cenderung berafiliasi terhadap figur kiai tertentu yang ditokohkan dan dipilih sesuai dengan keyakinan mereka. Oleh karenanya para kiai tersebut senantiasa memiliki kedudukan sosio-politis yang sangat istimewa terutama di wilayah-wilayah pedesaan yang relatif jauh dari kota.

Bagi masyarakat Madura kiai merupakan panutan atau *kiblat* dari seluruh urusan agama dan duniawi. Bagi mereka kiai

merupakan figur yang sangat amanah (dapat dipercaya). Karena itulah sosok kiai pada masyarakat ini dapat dianggap sebagai 'sentral kekuasaan' baik itu yang menyangkut urusan agama, sosial, kultural, politik maupun hukum.[461] Sehingga tidak dapat dipungkiri lagi bahwa kiai merupakan otoritas kepemimpinan tradisional yang paling berkharismatik.

Sebagai pemimpin tradisional, eksistensi kiai tidak bersifat formal dan tidak dalam ranah birokrasi. Kiai tidak diangkat berdasarkan pemilihan atau berdasarkan surat keputusan (tidak ber-SK). Namun dia menjadi kiai karena adanya komitmen sosial yang terlembaga, yang terpilih karena kemauan masyarakat. Adapun otoritas kharismatiknya diperoleh karena kharisma personalnya, kehebatan, keturunan dan kepribadiannya serta kelebihan-kelebihan lainnya yang dipandang sangat tidak lazim dimiliki oleh orang biasa.

Para kiai ini diakui oleh masyarakat Madura memiliki kedudukan sosio-kultural yang sangat istimewa yang tidak dapat tertandingi oleh tokoh-tokoh lokal lainnya. Bahkan sebagian masyarakat Madura menganggap para kiai mempunyai hak yang bersifat individual dan kapasitas untuk menafsirkan kitab suci umat Islam sekalipun[462]. Perilaku menerima dengan ikhlas kepada kiai adalah suatu keniscayaan yang mutlak, yang tidak boleh diganggu gugat oleh siapapun. Sikap *tawadhu'* inilah yang diyakini oleh masyarakat yang akan memberikan atau mendatangkan barokah kepada para santri (masyarakat) dalam kehidupannya di dunia ini.[463]

Kesadaran dogmatis inilah yang menjadikan perekat hubungan antara kiai dan masyarakatnya sangat sulit untuk dipisahkan. Seorang kiai baru dapat dikatakan akan kalah pengaruhnya dengan kiayi lain apabila masyarakat memandang adanya kelebihan ilmu

461 Lihat Ali Anwar, *Avonturisme NU: Menjajaki Akar Konflik Kepentingan Politik Kaum Nahdliyyin*, Bandung: Humaniora, 2004, hlm. 132.

462 Asep Saiful Muhtadi, *Komunikasi.,op.cit.,* hlm.23.

463 Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hlm. 235.

agama dan pengaruh yang dimiliki seorang kiai atas kiai lainnya serta danya kelebihan *karomah* yang dimilikinya.[464] Akibat adanya ketaatan yang bersifat dogmatis inilah arahan, nasihat serta fatwa atau perintah apapun yang disampaikan oleh seorang kiai akan diterima dan disikapi oleh masyarakat sebagai keniscayaan. Para kiai di Madura tidak hanya memiliki otoritas dalam ranah keagamaan dan ranah sosial saja, otoritas dan kekuasaannya juga diterap kan dalam ranah politik[465].

Ketaatan masyarakat Madura kepada kiai menegaskan bahwa realitas eksistensi figur kiai pada masyarakat Madura senatiasa berada pada posisi tertinggi dalam relasi struktur sosial pada masyarakat Madura. Kedudukan dan keistimewaan (*priviledge*) yang sangat khusus ini sulit untuk disetarakan dengan elit-elit lokal yang lain seperti *klebun* dan *blater*. Tidak jarang kepentingan kiai terakomodasi dan tersembunyikan lewat kepentingan masyarakat. Dalam banyak kasus, kemauan politik masyarakat sebenarnya merupakan kepentingan diri pribadi dari para kiai juga. Sehalus apapun kepentingan para kiai itu dikemas menjadi kepentingan masyarakat tetap saja hal tersebut merupakan kepentingan diri dari para kiai itu sendiri[466].

Menurut masyarakat Madura kiai atau ulama adalah penerus para nabi (*warosatul ambiya'*) sehingga wajib untuk ditauladani, nasehatnya harus diikuti dan perintahnya wajib dilaksanakan. Persepsi masyarakat terhadap kiai dapat terlihat dari pernyataan Mohammad Sholeh[467] berikut ini:

---

464 Mohammad Kosim, *Kiai dan Blater : Elit Lokal dalam Masyarakat Madura*, Karsa Jurnal Studi Keislaman, Vol. XII No. 2, Oktober 2007, hlm. 162.

465 Abdurrahman, *Fenomena Kiai dalam Dunia Politik : Antara Gerakan Moral dan Politik,* Karsa Jurnal Studi Keislaman, Vol. XV No. 1, April, 2009, hlm.48.

466 David E. Apter, *Pengantar Analisis Politik,* terjemahan, Jakarta: LP3ES, 1985, hlm. 13.

467 Wawancara dengan Mohammad Sholeh, seorang petani di Desa Parseh, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan, yang dilakukan di rumahnya pada tanggal 31 Oktober 2016.

"Kèyaè rèya sè awarès para nabi. Apa polè bendher, sala bhâi parèntana kèyaè ètoro', polana dhibi' rèya bhudhu, lo' faham aghâma. Sapa bhâi sè lo' atoro' parèntana kèyaè, orèng rowa kennèng bâlât."

Artinya: "Kiai itu adalah pewaris para nabi. Jangankan benar, salahpun perintahnya kiai harus diikuti, karena kita ini orang bodoh, tidak memahami agama. Siapa pun yang membantah perintah kiai, dia akan kualat".

Sebagaimana ungkapan Mohammad Sholeh[468] di atas yakni: *ma' polè bhender, sala bhâi pakghun ètoro' mon parèntana kèyaè* (jangankan benar, salah pun akan diikuti kalau perintahnya kiai) menegaskan bahwa realitas eksistensi figur kiai pada masyarakat Madura senantiasa berada pada posisi tertinggi dalam relasi struktur sosial pada masyarakat Madura. Kedudukan dan keistimewaan (*priviledge*) yang sangat khusus ini sulit untuk disetarakan dengan elit-elit lokal yang lain.

Disinilah kepentingan kiai terakomodasi dan tersembunyikan lewat kepentingan masyarakat. Kemauan politik masyarakat sebenarnya adalah kepentingan diri pribadi dari para kiai juga. Sehalus apapun kepentingan para kiai itu dikemas menjadi kepentingan masyarakat tetap saja hal tersebut merupakan kepentingan diri para kiai itu sendiri[469]. Fenomena ini tentunya berpengaruh terhadap bekerjanya hukum dalam masyarakat Madura.

Peranan *Blatèr*

Bagi masyarakat Madura, khususnya yang tinggal di pulau Madura disamping adanya kekuasaan dan pengaruh para kiai ada entitas elite lokal yang lain yang mereka segani dan hormati. Mereka itu adalah *blatèr*.[470] Entitas elityang satu ini tidak dapat dipisahkan

468 Mohammad Sholeh, Wawancara., *op.cit.*

469 David E. Apter, *Pengantar .,loc. cit.*

470 Abdur Rozaki, *Menabur Karisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004, hlm. 65.

dalam konstelasi sosial khususnya yang berkaitan dengan persoalan seputar *carok*. Walaupun kedudukannya tak seistimewa figur kiai, para *blatèr* merupakan elit lokal yang memiliki pengaruh dalam proses rekayasa sosial untuk kepentingan pembangunan budaya hukum.

Blatèr adalah penamaan (sebutan) terhadap pribadi dari unsur masyarakat Madura yang pada dasarnya merupakan tokoh atau sesepuh masyarakat. Pada sistem budaya masyarakat Madura, sebutan *blatèr* merupakan *priviledge* bagi pribadi yang menyandang nya karena tidak semua orang dapat disebut sebagai *blatèr*. Seorang blatèr akan mewakili kewilayahan lokal di mana ia berdomisili. Semakin terkenal seorang *blatèr*, maka semakin luaslah wilayah pengaruh dan pengakuan sosialnya.

Untuk menyandang status sosial sebagai seorang *blatèr* akan didasarkan pada alasan-alasan tertentu yang merujuk pada kelebihan-kelebihan yang dimilikinya dibanding dengan masyarakat yang lain pada komunitas dimana ia berdomisili. Seseorang dinobatkan menjadi seorang *blatèr* kadang kala akibat dari kewibawaan-nya[471] ada juga yang dikarenakan oleh keberaniaan (adu fisik) yang dimilikinya dan hal tersebut telah teruji dan terbukti (misalnya pernah memenangkan duel *carok*). Dari realita di atas, para *blatèr* ini kemudian muncul sebagai salah satu tokoh sosial yang penting dalam kehidupan masyarakat Madura. Oleh karena kedudukan sosialnya itulah *blatèr* akan senantiasa terlibat dalam setiap proses sosial yang terjadi pada masyarakat di mana mereka berada. Sosok *blatèr* merupakan figur yang disegani dan sangat dihormati oleh masyarakat lokal. Maka tak heran bila yang bersangkutan akan memiliki status sosial yang terpandang yang eksistensinya diperhitungkan oleh masyarakat setempat.

---

471 Kewibawaan yang dimaksud adalah adanya faktor disegani oleh masyarakat sekitar.

Blatèr merupakan elit lokal (*local elite*) yang dapat saja muncul dari strata sosial apapun pada masyarakat. Dia dapat saja muncul dari kalangan kaum santri yang pernah lama mengenyam pendidikan agama yang mendalam di pondok pesantren. Dapat saja yang bersangkutan berasal dari kaum petani biasa. Bila seorang *blatèr* tadi berasal dari golongan kaum santri pada umumnya ia akan rajin beribadah serta pandai melaksanakan ritual agama Islam seperti mengaji Al-Qur'an serta membaca kitab kuning dan sebagainya. Sebagaimana para santri pada umumnya, bila *blatèr* tersebut berlatar belakang kehidupan sebagai seorang santri, maka tentunya ia akan menempatkan sosok kiai sebagai figur panutan dalam kehidupannya.[472]

Menurut sebagian masyarakat Madura, secara umum seorang *blatèr* itu tingkat pengaruhnya sangat ditentukan melalui eksistensinya pada acara pesta *rèmo* dan pengalamannya dalam *carok*. Walaupun kehidupan para *blatèr* dalam kenyataannya banyak bersinggungan dengan hal-hal yang dilarang oleh hukum Negara (melanggar hukum positif) seperti judi, sabung ayam, taruhan dalam *karapan sapi* dan sebagainya, sebagian besar masyarakat Madura akan tidak sepakat kalau seorang *blatèr* itu dianggap sebagai pelaku pelanggaran hukum (kriminal), apalagi dianggap sebagai pengganggu kehidupan dan ketentraman sosial.

Atas fakta sosio-kultural seperti tersebut di atas, *blatèr* memiliki peran strategis bagi masyarakat lokal utamanya dalam urusan keamanan dan ketertiban di desa di mana yang bersangkutan berdomisili. Sosok inilah yang dianggap mampu melindungi masyarakat lokal dari gangguan kriminalitas dan gangguan ketertiban sosial. Pada dasarnya, eksistensi *blatèr* dalam masyarakat lokal sangat berkontribusi yang signifikan terhadap tingkat kondusifitas daerah dimana *blatèr* tersebut berada. Semakin

472 Abdur Rozaki, *Social Origin dan Politik Kuasa blatèr di Madura*, Kyoto: Review of South East Asia, Issue 11, December 2009, hlm. 8.

tinggi 'nama besar' sang *blatèr* semakin lebih menjamin terciptanya kondusifitas keamanan wilayah lokal di mana *blatèr* tersebut tinggal.

Masyarakat Madura merasa sangat nyaman dan aman bila hidupnya di wilayahnya tinggal seorang *blatèr* yang sangat kenamaan. Para *blatèr* ini selalu berpartisipasi aktif dalam kegiatan masyarakat seperti *rèmo*, karapan sapi dan sabung ayam dan lain sebagainya. Pada acara-acara masyarakat seperti itulah para *blatèr* tersebut di uji keberadaannya yakni apakah pada kegiatan-kegiatan itu akan tercipta kondusifitas lingkungan atau tidak. Secara historis, oleh masyarakat Madura, predikat *blatèr* akan secara langsung tersemat dengan sendirinya jika sesorang terlibat dalam *carok* dan yang bersangkutan berhasil memenangkan perang tanding tersebut.

Akibat dari dimilikinya status yang istimewa dan luasnya jaringan sosial yang dipunyai, maka di wilayah Kabupaten Bangkalan banyak didapati bahwa seorang *blatèr* sering memenangkan pemilihan kepala desa (pilkades). Sebagai seorang jagoan yang tentunya ia sudah kenyang asam garamnya kehidupan kekerasan dan hal tersebut justru menambah kharisma personalnya. Kharisma inilah yang mampu mempengaruhi banyak orang. Pengaruh sosial *blatèr* tersebut sudah barang tentu akan terakomodasikan atau dapat dimanfaatkan dalam kepentingan-kepentingan sosial, politik dan hukum yang lebih luas.

Apabila sosok *blatèr* ini dianalisis dari sisi asal usul sosialnya (*social origin*) dengan berdasar pada sistem ekologi Madura, dapatlah dikatakan bahwa kemunculan *blatèr* ada hubungannya dengan ekosistem tegalan, area persawahan tadah hujan yang tandus serta kering dan tidak menghasilkan. Kondisi klimatologi dan geografi yang tidak mendukung sektor pertanian tersebut sudah barang tentu akan menghasilkan tingginya angka kemiskinan pada masyarakat. Agar dapat melangsungkan kehidupannya, sebagian individu memilih jalur kehidupan menjadi seorang jagoan yang sering

bersinggungan dengan dunia hitam dan melawan hukum.

Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa pilihan menjadi seorang *blatèr* merupakan reaksi ekonomi-sosial rasional yang menjadi ideologisasi bagi kaum marginal agar tetap dapat melangsungkan kehidupannya. Dengan pilihan hidup menjadi *blatèr* atau bergabung ke dalam komunitas ke-*blatèr*-an seseorang akan mampu membangun suatu legitimasi sosial yag eksistensinya diperhitungkan oleh masyarakat di wilayah yang bersangkutan berada. Cara ini diyakini sebagai upaya untuk pijakan awal dalam meraih keuntungan ekonomi dan status sosial guna memperbaiki kondisi kehidupannya yang susah. Dari sisi inilah pilihan dan cita-cita hidup menjadi jagoan atau *oreng jago* itu melembaga dalam sistem sosio-kultural masyarakat Madura.

Secara historis perilaku ke-*blatèr*-an yang penuh diwarnai kekerasan seperti perusakan, pencurian, perampokan, pembakaran bahkan pembunuhan mulai marak di jaman penjajahan Belanda. Pada awalnya yang menjadi sasaran para jagoan lokal ini adalah kelompok aristokrat-ningrat (bangsawan) yang keberadaannya sangat diuntungkan oleh kolonialisme Belanda. Namun liciknya justru dalam usaha menguasai dunia ke*blatèr*an ini pihak penjajah memanfaatkan jasa kaum *blatèr* juga. Kelompok *blatèr* tertentu disewa untuk menaklukan kelompok *blatèr* yang lain (strategi adu domba). Pola ini nyatanya sangat efektif. Pemerintah kolonial Belanda dalam membangun institusionalisasi kekuasan negara (penjajah) yang berorientasi pada stabilitas keamanan demi kemakmuran di Madura ditegakkan justru oleh jasa para *blatèr*.[473]

Gambaran di atas menunjukkan bahwa asal usul sosial kaum *blatèr* sebenarnya tidak terlepas dari kondisi struktur ekologis daerah setempat dan gerak sosiologis masyarakatnya sendiri dalam menjawab tantangan hidup dan kehidupan yang keras yang mereka

473 Lihat H.J. Degraaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa, Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Jakarta: Grafiti, 2001, hlm 35.

alami. Tumbuh suburnya kelompok *blatèr* sebagai kekuatan sosial di daerah–daerah pedesaan di Madura dapat disimpulkan sebagai akibat dari adanya pergumulan sosiologis masyarakat di tengah kemarginalan posisi ekonomi mereka.

Pasca era reformasi banyak tokoh-tokoh elit lokal atau bos lokal (*bossism*) seperti *blatèr* ini yang mampu merangsek ke panggung politik lokal (desa) hingga kabupaten. Hal tersebut sangat dimungkinkan seiring dengan diberlakukannya politik disentralisasi oleh negara. Kondisi ini menggabarkan adanya pergeseran peran dari kaum *blatèr* yakni dari ranah kultural menuju struktural. Maka tidaklah asing lagi bahwa banyak desa di wilayah Kabupaten Bangkalan yang kepala desanya (*klèbun*) adalah seorang *blatèr*. Bahkan banyak dari figur-figur berlatar belakang kultur sosial *blatèr* ini dapat menduduki jabatan prestisius yakni sebagai wakil rakyat pada Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten (DPRD) di Bangkalan dan bahkan ada yang pernah jadi bupati Bangkalan juga.

Dengan demikian reformasi politik mendorong mereka yang berasal dari habitus dunia kekerasan seperti *blatèr* meningkat daya tawar politiknya akibat dari pengaruh sosial dan jaringan sosial yang dimilikinya. Dalam konteks inilah para *blatèr* tersebut dipinang oleh partai politik untuk kepentingan mendulang suara di tingkat desa yang tentunya berkontribusi untuk suara nasional. Para *blatèr* yang memenangkan pilkades (pemilihan kepala desa) maupun pilkada (pemilihan kepala daerah) ataupun pileg (pemilihan legislatif) telah mengubah dirinya dari pemain politik di tingkat desa menjadi pelaku politik di tingkat kabupaten bahkan tidak menutup kemungkinan mereka akan mampu menuju arena politik di tingkat nasional suatu ketika kelak.

Keberhasilan para *blatèr* dalam meraih keuntungan ekonomi dan politik di jalur bisnis kekerasan dan jasa keamanan terus berlangsung hingga saat ini. Mereka pun mulai merambah

pemerolehan proyek-proyek pembangunan pemerintah lewat jalur-jalur birokrasi yang menyokong keberadaannya. Birokrasi memanfaatkan jasa para *blatèr* ini sebagai *counter balance* terhadap tekanan politis dari para mahasiswa dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang mencoba mengkritisi program-program pemerintah daerah setempat.

Simbiosis mutualistik antara kaum *blatèr* dengan birokrasi tidak hanya menjadikan para *blatèr* tersebut migrasi idiologis dari ranah kultural ke struktural namun juga menjadikan relasi ekonomi yang saling menguntungkan di antara kedua entitas tersebut. Dari realita inilah organisasi ke-*blatèr*-an terus tumbuh subur dengan sendirinya hingga saat sekarang dan menjadikan profesi ini sebagai salah satu tujuan pilihan hidup yang cukup menjanjikan bagi para belia khususnya dan pada kelompok marginal utamanya.

Pada masyarakat Madura, *blatèr* memiliki peran strategis bagi masyarakat lokal utamanya dalam urusan keamanan dan ketertiban sosial. Para *blatèr* inilah yang dianggap mampu melindungi masyarakat lokal dari gangguan kriminalitas. Realitasnya eksistensi *blatèr* dalam masyarakat lokal sangat berkontribusi terhadap tingkat kondusifitas daerah di mana *blatèr* tersebut berada. Semakin tinggi 'nama besar' sang *blatèr* semakin lebih menjamin terciptanya kondusifitas wilayah lokal di mana *blatèr* tersebut tinggal. Peran sebagai stabilisator kondusifitas kawasan lokal dari seorang *blatèr* dapat disimak dari persepsi Sajuli[474] sebagai berikut:

"*Dhisa panèka parlo* aman, *lo' kadhâddhiyân parkara, polana bisa bhai orèng lowar maso' bân aghâbây kadhâddhiyân è tang dhisa. Sèngko' mastè abhânto pa' klèbun bân pa' pulisi ma'lè tang dhisa* aman. *Orèng lowar èyatorè maso' ka tang dhisa lo' pa-napa otabâ bâdâ urusân kalakowan sareng* masyarakat *èka'dinto ollè. Tada'larangan, tapè mon orèng nèka aghâbây parkara dâgghi' kodhu alabân sèngko'. Magghu bâdâ acara oto'-oto', sabung ajâm, bân kerrabhân sapè ollè sè* penting *kodhu* aman, *lo' ollè*

474 Sajuli adalah seorang *blatèr* yang tinggal di desa Parseh, Kecamatan Socah, Bangkalan yang diwawancarai di rumahnya pada tanggal 23 Oktober 2016.

orèng aghâbây parkara, apa polè orèng lowar."

Artinya: "Desa itu perlu aman, tidak terjadi keributan, karena dapat saja orang luar masuk dan beruntuk kejahatan di desa saya. Saya pasti bantu pak *klebun* dan pak polisi agar desa saya aman. Orang luar silahkan masuk desa saya tidak apa-apa atau mau ada urusan kerjaan sama masyarakat sini boleh. Tidak ada larangan, tapi kalau mereka beruntuk onar ya nanti mereka berhadapan dengan saya. Mau ada acara *oto'-oto'*, sabung ayam bahkan karapan sapi sekalipun boleh yang penting situasi harus aman, tidak boleh orang beruntuk onar seenaknya, apalagi mereka orang dari luar. "

Berdasarkan atas persepsi Sajuli di atas dapat dikatakan bahwa peran serta *blatèr* dalam persoalan sosial kemasyarakatan dalam struktur sosial masyarakat Madura tidak dapat dimarginalkan. Boleh saja masyarakat luar berpersepsi bahwa figur *blatèr* tadi berdekatan dengan perilaku 'kepremanan' atau kehidupannya bersinggungan erat dengan masalah kriminal, namun bagi sebagian masyarakat Madura anggapan mereka terhadap 'kesatria' lokal ini tidaklah demikian. Sosok *blatèr* bagi mereka adalah entitas sosial yang memang dibutuhkan peran sosialnya dalam mencapi kondisi masyarakat yang damai dan tenteram.

Peranan *Klèbun*

Masyarakat Madura menamai pemimpin pada lingkup pemerintahan desa dengan istilah *klèbun* atau *kalèbun*. *Klèbun* adalah lurah atau kepala desa. *Klèbun* merupakan *rato* dalam lingkup kewilayahan yang kecil (desa atau kelurahan). Masyarakat Madura memposisikan figur *klèbun* sebagai pemimpin lokal yang bersifat formal. Oleh masyarakat setempat, *klèbun* sering diposisikan sebagai bapaknya orang desa (*sesepuh* desa).

Masyarakat membutuhkan dirinya utamanya untuk keperluan yang berkaitan dengan masalah seluk-beluk adaministrasi kepemerintahan, seperti mencari surat-surat, untuk kepentingan

keabsahan dokumen dan sebagainya. Wilayah persoalan pemerintahan inilah tentunya yang menjadi kekuasaan *klèbun* secara formal yang tidak dimiliki oleh kiai dan *blatèr*. Berbeda dengan di Jawa, di mana fungsi lurah atau kepala desa di samping sebagai pejabat administratif, seorang kepala desa atau lurah juga berfungsi sebagai pemimpin dalam persoalan sosial kemasyarakatan. Pada masyarakat Madura tidaklah demikian halnya. Untuk persoalan sosial kemasyarakatan hampir semua persoalan tersebut dikuasai oleh kiai. Adapun *klèbun* kebanyakan hanya menguasai segala sesuatu yang berkaitan dengan persoalan administrasi pemerintahan dengan sistem birokrasinya yang telah baku.

Secara umum figur *klèbun* merupakan status sosial yang diperoleh seseorang melalui prestasi (*achievement status*). Sebagai kepala desa, yang bersangkutan memiliki otoritas dan pengaruh yang riil terhadap warga desa yang dipimpinnya karena kekuasaan administratif yang diembannya. Terkadang di beberapa desa, kedududukan *klèbun* lebih berpengaruh daripada *kiai* dan *blatèr*. Hal ini sangat mungkin dapat terjadi jika yang menjadi *klèbun* tersebut berasal dari status sosial *blatèr* ataupun *kiai*.

Klèbun merupakan elit sosial dan politik tingkat desa yang secara umum sangat dihormati oleh warga desanya. Untuk meraih kedudukan sebagai *klèbun* bukanlah persoalan yang mudah. Di samping diperlukan persyaratan formal seperti syarat-syarat umum sebagai kepala desa, *klèbun* harus memenuhi syarat-syarat kultural serta syarat personal. Artinya yang bersangkutan harus memiliki kekuatan personal sebagai tokoh yang mumpuni dan diakui di lingkungannya.

Dari ketiga persyaratan (formal, kultural dan personal) tersebut, persyaratan kultural menjadi persyaratan yang paling signifikan pengaruhnya untuk dapat mencapai jabatan sebagai *klèbun*. Kenyataanya di antara syarat-syarat kultural yang memiliki

bobot elektabilitas paling tinggi adalah, bahwa yang bersangkutan pernah memiliki kapasitas diri sebagai kesatria lokal atau berjiwa ke-*blatèr*-an. Para *klèbun* yang dahulunya berasal dari status sosial sebagai *blatèr* akan memiliki probabilitas untuk terpilih sebagai *klèbun*. Hal tersebut disebabkan karena *klèbun* yang ideal menurut masyarakat Madura adalah figur *klebun* yang memiliki jaringan ke-*blatèr*-an yang luas. Bila hal ini terpenuhi, warga desa akan memiliki keyakinan kalau desa yang dipimpinnya akan tertib dan aman.

Berdasarkan atas uraian di atas bahwa keberadaan kiai dan *blatèr* dan *klèbun* dalam masyarakat Madura tersebut tidak dapat dimarginalkan karena ketiganya telah lama terbangun dalam pranata sosial dan politis dalam sistem kehidupan masyarakat Madura. Relasi kiai, *blatèr* dan *klèbun* adalah realitas relasi elit sosial lokal dan merupakan kekuatan sosial yang sangat kuat dan berpengaruh pada relasi hukum, ketataaturan sosial dalam masyarakat Madura serta dalam mencari jalan keluar peniadaan kasus *carok* pada masyarakat tersebut.

BAB

5

BAB 5

KONSTRUKSI BUDAYA HUKUM PENAGGULANGAN CAROK BERBASIS NILAI-NILAI PANCASILA

Persoalan *carok* pada sebagian masyarakat Madura membutuhkan sistem preventif yang khusus. Ada dua alasan yang dapat dikemukakan mengapa persoalan preventif ini memerlukan perhatian khusus. Alasan tersebut adalah: (1) Sistem preventif mampu menetralkan atau setidak-tidaknya meminimalkan potensi terjadinya *carok* yang muncul akibat adanya tindak pidana perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, dan sengketa sumber daya alam pada sebagian masyarakat Madura; (2) Sistem preventif dapat mengidentifikasi akar persoalan yang berpotensi terjadinya *carok*.

Penggunaan sistem preventif tak lepas dari realitas yang ada di mana *carok* itu terjadi sebenarnya akibat dari upaya cara membela harga diri. Cara membela diri dengan melakukan *carok* sebenarnya sudah menjadi keyakinan yang dijunjung tinggi (*system of beliefs*) oleh sebagian masyarakat Madura.

MEMANFAATKAN PERAN ORANGTUA DAN ULAMA SERTA UMARO' SEBAGAI WUJUD KETAATAN PADA AJARAN AGAMA, ISLAM UNTUK MENAGGULANGI PRAKTIK CAROK

Percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa dengan mengamalkan perintah Allah dan menjahui laranganNya merupakan bentuk pengamalan sila pertama Pancasila. Tentunya pengamalan sila ini berkaitan dengan perintah berbakti kepada kedua orangtua terutama ketika mereka masih hidup dan taat kepada kiai. Berbakti pada kedua orangtua dan taat pada kiai merupakan amal kebajikan dan perintah agama, yang wajib dilaksanakan oleh setiap umat Islam.

Karena masyarakat Madura sangat menjunjung tinggi nilai-nilai agama Islam, maka sistem *preventif* penanggulangan praktik *carok* yang pertama adalah memanfaatkan peran orangtua (*bapa' babhu'*). Peran ayah dan ibu adalah sangat besar dan berpengaruh dalam sistem kekerabatan pada masyarakat Madura. Oleh karenanya dalam upaya pencegahan praktik *carok* peran para orangtua sangatsignifikan. Peran ini dapat dilakukan mulai dari anak usia dini hingga kapanpun selama para orangtua mereka masih hidup, sebagaimana dikatakan oleh Arif Munandar[475] berikut ini :

"Sèngko' saongghuna korang satuju dâ' kabâdâna carok nèka, ca'na sèngko'carok nèka marosak ka jiwana manossa polana sè kala mastè nyèmpen rassa dendam *saterrossa. Dâgghi' pastè les-balessân terros, tadâ' ambuna polana rassa* dendam. *Arèya* tradisi *sè jhubâ' sè kodhu èobâ. Ca'na sèngko'* generasi *anyar kodhu è*didik *ma'lè lo' èarahaghi dhâddhi rèng jagoan tapè orâng pènter. Bapa' bân èbo' kodhu ngobâ* budaya *nèka dâri ghi' kènè' otabâ dâri* lahir. *Tapè nèka* tantangan *sè berrâ' polana rèng è dinna' bânnya'* pendidikan tamat *è SD. Bân odi' è dhish nèka la-lakon sara, sabâ lo'* subur, *nyarè jhuko' malarat, palèng ngandhellaghi* panen *salak. Ajiya bhâi mon* panen *sataon sakalèyan. Mon kèng* panen *kènè' kèng bisa ghâbây abhânto kabhutowan* pokok."

475 (I.24)Arif Munandar, adalah seorang guru SD yang tinggal di desa Jaddih, Kecamatan Socah, Bangkalan yang diwawancarai di rumahnya pada tanggal 13 Oktober 2016.

Artinya: "Saya sebenarnya kurang setuju terhadap budaya *carok* ini. Menurut saya *carok* itu merusak jiwa manusia karena yang kalah akan menyimpan rasa dendam sepanjang masa. Nanti dapat balas-membalas terus tak ada hentinya karena rasa dendam. Ini tradisi jelek yang harus diubah. Menurut saya setiap generasi yang baru harus dididik untuk tidak diarahkan menjadi orang jagoan tapi orang yang pinter. Bapak dan Ibu sangat berperan penting untuk meng-ubah budaya ini dari sedini mungkin yaitu ketika generasi baru lahir. Tapi ini tantangan berat karena orang sini banyak yang sekolahnya cuma tamatan SD saja dan belum lagi hidup di desa ini sangat keras, sawah tidak subur cari ikan ke laut sangat jauh, paling-paling mengandalkan panen salak. Itupun panen rayanya cuma setahun sekali. Kalau pas panen sedang ataupun panen kecil cuma dapat untuk membiayai kebutuhan pokok hidup."

Persepsi dan pendapat Arif Munandar di atas mengindikasi kan bahwa ada peranstrategis yang dapat dilakukan olehpara orang tua dalam mengurangi bahkan meniadakan praktik *carok* pada sebagian masyarakat Madura. Peran tersebut dimulai dengan meng konstruksi secara kultural (*cultural construction*) harapan para orang tua pada masyarakat ini yang pada kenyataanya berharap memiliki generasi sebagai *orèng angko* diubah menjadi adanya impian atau harapan untuk memiliki generasi yang pintar.

Demi kepentingan tersebut sudah semestinya lagu-lagu atau tembang-tembang kedaerahan yang mendukung impian untuk memiliki generasi *orèng angko* ditiadakan atau tidak lagi dilagukan sebagai *kekudangan.* Untuk kepentingan ini peran serta pemerintah daerah Kabupaten Bangkalan lewat Dinas Pendidikan, Kebudayaan dan Olah Raga diharapkan aktif, yakni mengkampanyekan penghapusan tembang-tembang daerah yang berpotensi mendukung melanggengnya budaya *carok*.

Keterlibatan keluarga dalam mengeliminir bahkan meniadakan Praktik *carok* pada masyarakat Madura sangat signifikan dan memang sangat diharapkan. Keluarga di sini mencakup

semua anggota keluarga mulai dari generasi kakek, nenek baik dari garis keturunan istri maupun suami. Keluarga ini tentunya dapat memberikan motivasi positif tentang resiko dari praktik *carok* kedepannya. Sehubungan dengan peran serta keluarga dalam meng-eliminasi praktik *carok* ini, Suja'i[476] mengatakan sebagai berikut:

"Sèngko' rèya rèng Madhurâ, budayana yâ Madhurâ. Orèng Madhurâ rèya nomer sèttong mon èsoro taat dâ' sè Kobâsa polana orèng rèya wâjhib 'ibâdâ sabbhân bâkto. Nomer duwâ', orèng rèya kodhu noro' parèntana rèng towana sè tarotama bapa' bân emba lake' polana rèya padâ ella andi' pangalaman è dâlem rè-saarena. Dhâddhi orèng rèya wâhjib atoro' kèyaè, polana kèyaè sè ngajhâri abâ' dhibi' aghâma bân 'ibâdâ, terros ataro' dâ' pamarènta, pa' klèbun, polisi, bân saterossâ polana arèya sè ngator naghârâ."

Artinya: "Saya itu orang Madura, budayanya ya Madura. Orang Madura itu nomor satu taat sama Yang Maha Kuasa itu sebabnya orang wajib beribadah setiap waktu. Nomor dua orang harus nurut apa nasihat orangtuanya yang terutama bapak atau kakek karena mereka sudah kenyang pengalaman hidup. Lalu, orang itu wajib nurut sama kiai, karena mereka yang ngajari kita agama, dan ber-ibadah,baru orang nurut sama pemerintah sama pak *klèbun*, pak polisi dan seterusnya karena mereka yang mengatur negara"

Berdasarkan pernyataan di atas dapat digarisbawahi bahwa peran keluarga (orangtua) sangat penting artinya dalam mengendalikan perilaku (budaya hukum) keturunannya. Seandainya dukungan dari keluarga untuk melaksanakan *carok* itu dapat ditiadakan, ada kemungkinan besar seseorang akan berkurang keyakinannya untuk melakukan *carok*. Dukungan keluarga inti (*tarètan dâlem*) dalam persoalan *carok* biasanya tidak hanya berupa dukungan moril tapi juga materiil yang tidak sedikit jumlahnya. Dengan meniadakan dukungan ini, kenekatan seseorang yang akan melaksanakan *carok* akan dapat melemah karena lemahnya

476 Suja'i, adalah seorang PNS yang bekerja pada Kantor Pemkab Bangkalan, warga desa Kolean yang diwawancarai di rumahnya pada tanggal 12 Mei 2016.

dukungan moril dan materiil. Perihal tingginya pengaruh dukungan keluarga ini dapat disimak dari penuturan Rudi Hartono[477] sebagai berikut:

"Kalau sepengetahuan saya selama jadi Babin, bila ada permasalahan yang mengarah pada tindak pidana biasa atau aniaya maupun aniaya berat saya dan pak *klèbun* selalu turun tangan ke lapangan untuk mengatasi. Memang pak *klèbun* lebih dahulu mendengar persoalan tersebut dari bawah. Tapi sebagai aparat kita selalu bekerja sama mencari solusi kekeluargaan dengan melakukan pendekatan kepada pihak-pihak yang bermusuhan. Awalnya sih sepertinya berhasil tapi belakangan saudara-saudara pihak yang dirugikan mulai memanas-manasi dan kalau sudah seperti ini persoalan tersebut menjadi berat dan penuh resiko yang dapat memicu timbulnya peruntukan pidana. Namun kalau soal kehormatan istri, masyarakat sini sepertinya susah menerima solusi dengan cara kekeluargaan. Kalau akar persoalannya soal istri, pak kiai pun susah dapat mendamaikan."

Adapun sistem *preventif* yang kedua adalah memanfaatkan ketaatan masyarakat pada para ulama atau kiai. Keterlibatan para kiai, ustadz, guru agama, (*ghuru*) untuk menaggulangi praktik *carok* adalah sangat penting. Para kiai tersebut memang sangat berpengaruh dalam persoalan sosial kemasyarakatan pada masyarakat Madura. Di samping itu masyarakat Madura sangat tawadhu' dan hormat kepada para kiai, ustadz dan guru mereka. Berkaitan dengan sistem *preventif* yang kedua ini KH Mauridi[478] menuturkan sebagai berikut:

"Masyarakat *Madhurâ rèya tempramènnah rajâ apa polè* masyarakat *Jaddih, rèng dinna'* jarang *sè apendidikan tènggih, palèng kabânya'an tammat SD. Mon* masalah *kènè' alhamdulillah ghi' bisa*

477 Brigadir Rudi Hartono adalah Babinkamtibmas desa Parseh, Kecamatan Socah, Bangkalan yang diwawancarai di Hotel Nigrat Bangkalan pada tanggal 25 November 2016.

478 KH Mauridi, wawancara, *op. cit.*

ngèdingngaghi mon ènasèhadhaghi bân ulama. *Tapè ca'na sèngko' mon ghâbây* masalah *rèng binè'apa polè binè ajiya malarat èpamarè ngangghuy parembhâghân. Kèng mon ghâbây ka* masalah *sè laèn* soal *tana otabâ co-kocoan insya Allah ghi' bisa. Satèya kabâdâ'ân jhâu lebbi beccè' dâri lema' taon sè tapongkor, sabbhân arè jum'at bapak Kapolres Bangkalan entar ka masjid-masjid gebey sholat jhuma'at abhâreng. Ē dinna' bâdâ* pengarahan kerukunan *bân* taat hukum *dâng-kadâng èsèsèpaghi lèbât* khotbah *otabâ* ceramah *lastarèna sholat jum'at. Bân lèbât pangajhiyân ella èsampè'aghi kèya lo'* bermain hakim sendiri *tapè kodhu èsarè solusina. Tapè mon* masalahkehormatan *binèh lo' bisa èpamarè sèngko'* angkat tangan."

Artinya: "Masyarakat Madura ini temperamennya keras apalagi masyarakat Jaddih. Orang sini jarang yang berpendidikan memadai. Paling-paling kebanyakan lulusan SD saja. Kalau ada perselisihan alhamdulillah mereka masih mau mendengarkan kalau dinasihati oleh ulama. Tapi menurut saya, untuk masalah perendahan terhadap perempuan, khususnya terhadap istri, itu susah diselesaikan dengan musyawarah. Untuk persoalan di luar itu misalnya soal tanah atau ejek-mengejek insyaAllah masih dapat. Sekarang situasi jauh lebih baik daripada lima tahun yang lalu. Setiap Jum'at bapak Kapolres Bangkalan anjangsana ke masjid-masjid untuk sholat Jum'at bersama. Di sini pengarahan kerukunan dan taat hukum kadang disisipkan lewat khotbah maupun sarasehan setelah ibadah sholat Jum'at. Di samping lewat pengajian-pengajian sudah disampaikan untuk tidak main hakim sendiri tapi dibicarakan secara kekeluargaan untuk dicari solusinya. Tapi kalau menyangkut kehormatan istri itu tidak dapat diselesaikan, saya angkat tangan".

Adapun sistem *preventif* yang ketiga adalah memanfaatkan ketaatan masyarakat pada *umaro'* atau pemerintah (*rato*). Adapun yang tergolong pemerintah disini adalah para *klèbun*, polisi dan aparat negara yang lain. Masyarakat Madura secara sosio-kultural sangat hormat dan mengharagai peran *rato* dalam kehidupan sosial mereka. Berkaitan dengan subsistem *preventif* yang ketiga ini, sangat menarik apa yang disampaikan oleh Anissullah M. Ridha[479] sebagaimana paparan berikut ini:

479 AKBP Anissullah M. Ridha, SIK.,SH., MH. adalah pejabat Kapolres Bangkalan yang diwawancarai di Mapolres Bangkalan pada 23 November 2016.

"Menurut persepsi saya, sebenarnya masalah istilah *carok* ini harus diluruskan karena hal tersebut akan kontraproduktif terhadap upaya pembangunan Madura secara keseluruhan serta usaha untuk menghilangkan stigma negatif tentang suku Madura dimanapun di seluruh wilayah Indonesia. Adanya atribut *carok* yang melekat erat dengan ciri etnis Madura sebenarnya justru akan merugikan terhadap pembangunan di Madura dan masyarakat Madura dimanapun mereka berada. Orang jadi 'mikir' kalau mau investasi ke Madura atau orang jadi kurang nyaman bila 'berkomunikasi' dengan orang Madura karena adanya atribut *carok* tersebut. Menurut saya, *carok* sebagai tradisi untuk mempertahankan martabat dan harga diri dengan perang tanding secara kesatria itu sudah boleh dibilang langka sekali. Kalau yang sering terjadi seperti diberitakan di media massa adalah sebuah peruntukan pidana biasa seperti yang terjadi di daerah-daerah lain di Indonesia. Harusnya ada *intellectual campaign* yang dilakukan secara bersinergi antara para akademisi, tokoh masyarakat, tokoh agama, dan pemerintah bagaimana menghilangkan identitas etnis yang kurang proporsional ini. Guna menekan potensi timbulnya peruntukan pidana akibat dari pelanggaran ke-susilaan, dan akibat peruntukan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam khususnya, serta potensi peruntukan pidana yang lain pada umumnya, saya telah melakukan perlunya membangun '*legal cultural awareness*' pada masyarakat di wilayah hukum Polres Bangkalan yang salah satunya saya lakukan setiap kegiatan rutin safari Jum'at yang disebut dengan kegiatan 'JUMRAH' atau Jum'at Bersama Ibadah. Disamping itu, dimanapun saya terlibat dalam ranah diskusi ilmiah khususnya tentang pembangunan budaya hukum masyarakat Madura, saya senantiasa meluruskan peristilah-an *carok* agar masyarakat ilmiah memahami, bahwa *mind set* tentang *carok* harus ditiadakan dalam atribut keetnisan Madura. Lebih dari itu, kepada media massa saya selalu menolak istilah *carok*, saya tekankan

kalau hal itu adalah tindak pidana aniaya atau tindak pidana aniaya berat (anirat)."

Pemikiran untuk menghilangkan atribut *carok* sebagai atribut keetnisan Madura merupakan ide yang tepat terutama dalam kepentingan untuk mengalirkan investasi dan pembangunan khususnya *foreign direct investment* (FDA) ke Madura. Hal ini disamping dapat berdampak positif terhadap ekonomi daerah juga agar atribut *carok* tidak tepat lagi digunakan sebagaipenanda etnis. Dalam kacamata *modern civilization* yang menjunjung tinggi nilai-nilai HAM persoalan carok tentu sangat sensitif. Dengan demikian atribut keetnisan ini dalam banyak hal justru kontra produktif terhadap upaya-upaya memajukan masyarakat Madura. Namun hal ini perlu penyadaran yang panjang lewat tokoh-tokoh elit lokal, para orangtua dan tentunya pemerintah daerah Kabupaten Bangkalan.

Pada dasarnya, ketiga sistem preventif tersebut diatas identik dengan konsep ketaatan kultural yang sudah mendarah daging bagi masyarakat Madura yakni konsep *bhuppa' bhabhu' ghuru rato*. Mereka inilah sebenarnya *main agents* dalam perubahan budaya hukum pada masyarakat Madura khususnya dalam ranah penyelesaian persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama serta sengketa sumber daya alam dengan tanpa *carok*. Oleh karenanya sinergi antara para orangtua dengan kiai dan pemerintah merupakan hal yang sangat strategis dalam merekonstruksi budaya hukum sebagian masyarakat Madura dalam persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam yang dapat berpotensi pada *carok*.

Pembagian tugas secara sinergis antara para orangtua, pemerintah, dalam hal ini polisi dan *klèbun* serta para tokoh masyarakat, termasuk pendidik, kiai[480] merupakan pendekatan

480 Bandingkan juga dengan Alqadrie, *Kepemimpinan Informal and Traditional Leaderships in Conflicted Society: Comparative Study on Role of Habib dan Kiai in Conflicted and Peaceful Conditions in Sambas dan Ketapang Districts of*

yang rasional ditinjau dari perspektif politik kriminal untuk menanggulangi praktik *carok* pada masyarakat Madura. Polisi dengan segenap jajarannya dan para tokoh masyarakat hendaknya juga mampu mencegah terjadi *carok* yang terulang kembali akibat dari balas dendam. Namun, tanpa adanya upaya untuk memperbaiki sumber yang menjadi pemicu terjadinya praktik *carok* seperti pemahaman akan nilai-nilai budaya, sikap dan perilaku yang salah, mustahil praktik *carok* dapat dikurangi atau ditiadakan sama sekali.

Adalah menjadi tanggung jawab para orangtua, tokoh sosial masyarakat dan kepemimpinan informal dan tradisional serta pemerintah untuk mengatasi, memperbaiki dan mencegahnya dalam bentuk mengelola setiap faktor yang dapat memicu terjadinya *carok*. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa di samping faktor lain, faktor-faktor budaya tampaknya menjadi faktor penting yang harus diperhatikan dalam mengelola konflik maupun dalam mengurangi, menyelesaikan dan membangun perdamaian sehubungan dengan praktik *carok.*

Pendekatan *non-penal* dapat dilakukan dengan menggali, mengembangkan dan memanfaatkan seluruh potensi dukungan dan partisipasi semua pihak dalam upaya mengefektifkan dan mengembangkan *extra legal system* atau *informal and traditional system.*[481]Dengan memahami secara gamblang realitas budaya hukum dan bekerjanya hukum dalam masyarakat maka usaha rasional yang akan ditempuh tersebut diharapkan akan lebih efektif, efisien dan tepat sasaran, yang dalam kajian ini berkaitan dengan persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura.

West Kalimantan, Paper presented in International Symposium held in Parahiyangan University, Bandung, June 10-11, 1996

481 Barda Nawawi Arief, *Bunga., op. cit.,* hlm. 34.

MENGHIDUPKAN BUDAYA MUSYAWARAH DALAM MENGATASI PERSOALAN SOSIAL MELALUI PENYULUHAN HUKUM DAN PENGAJIAN AGAMA

Mengedepankan budaya musyawarah dalam mengatasi setiap persoalan sosial seperti persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam merupakan wujud dari pengamalan nilai-nilai Pancasila yakni sila yang keempat. Di samping itu pemikiran akan upaya pencegahan praktik *carok* semestinya dijadikan tujuan utama dari politik kriminal yang ditujukan untuk merekonstruksi budaya hukum masyarakat. Konsep pencegahan praktik *carok* seharusnya berkonsentrasi pada adanya pendekatan-pendekatan lintas sektoral seperti sosial, agama, ekonomi, dan kebijakan publik yang lain.

Pendekatan ini diharapkan akan mampu mencegah kejahatan sebelum kejahatan dilakukan *(to prevent crime before an offence has been committed).*[482]Dari perspektif kebijakan lintas sektoral ini sebenarnya ada banyak cara yang dapat dilakukan untuk meminimalisir praktik *carok* pada sebagian masyarakat Madura misalnya menghidupkan budaya musyawarah yang dikemas melalui penyuluhan-penyuluhan hukum dan pengajian agama. Penyuluhan hukum ini dilakukan untuk mensiasati minimnya pemahaman masyarakat tentang hukum negara, utamanya hukum pidana yang berkaitan dengan persoalan seputar perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam serta masalah-masalah peristiwa hukum lain yang berkaitan dengan *carok*. Berkaitan dengan upaya *non penal* ini, Kiai Ismail[483] menuturkan sebagai berikut:

"Sebagaipemuka *aghâma, sèngko' lo' toman* setuju *dâ' ka bâdâna carok polana nèka* bertentangan *sareng* nilai-nilai *aghâma Islam. Kèng mon* masyarakat awam, *kadhâng è tang atè sè palèng dâlem sèngko' cè'*

482 Widiada Gunakaya dan Petrus Irianto, *Kebijakan., op. cit.*,hlm. 89.

483 Kiai Ismail adalah seorang tokoh agama, desa Parseh, Kecamatan Socah, Bangkalan yang diwawancarai di rumahnya pada tanggal 25 November 2016.

satujuna mon berhubungan *bi'* masalah *binè. Gâbây* masalah *sè laèn bisa èpamarè bân parembhâghân otabâ aghântè'è dhunnya gâbây ghânè rogi. Saongghuna sèngko' lo' korang aberri'* nasihat *dâ' ka* masyarakat *gâbây lo'* main hakim *dhibi' bân aserra'aghi* masalah hukum *ka pulisi bhâi. Sabbhân pangajhiyân "yasinan" usaha masadaraghi* masyarakat *jiya ella sèngko' lakonè tapè sèngko' mon* masalah *kahormadhân binè, ajiya lo' bisa*."

Artinya: "Sebagai pemuka agama, saya tidak pernah setuju dengan praktik *carok* tersebut karena hal itu sangat bertentangan dengan nilai-nilai agama Islam. Namun sebagai masyarakat awam, kadang di lubuk hati saya yang paling dalam saya merasa setuju dengan praktik *carok* bila hal tersebut berhubungan dengan persoalan istri. Untuk permasalahan selain soal istri, itu dapat diselesaikan secara musyawarah atau dengan cara mengganti dengan harta sebagai ganti rugi. Sebenarnya, saya tidak kurang-kurang memberi nasihat kepada masyarakat untuk tidak main hakim sendiri dan menyerahkan masalah-masalah hukum itu ke pak Polisi saja. Setiap pengajian 'Yasinan', usaha menyadarkan masyarakat itu saya lakukan tapi kalau untuk masalah yang berkaitan dengan kehormatan istri itu tidak dapat."

Sebagaimana telah dilakukan di desa Parseh, penyuluhan hukum ini juga dapat dilakukan lewat pengajian-pengajian 'Yasinan" tiap malam Senin. Menurut pengamatan penulis, model pengajian seperti itu rutin dilakukan di desa-desa di Kecamatan Socah. Di sinilah peran kiai, ustadz dan guru agama sangat besar untuk memasyarakatkan hukum negara dan hukum Islam mengenai persoalan-persoalan yang berpotensi memicu peruntukan *carok*. Sikap *tawadhu'* mereka kepada para kiai dan pemuka agama, yang lain mestinya diarahkan untuk kepentingan pembinaan hukum guna mengubah budaya hukum masyarakat.

Secara umum berdasarkan hasil observasi di lapangan di desa Jaddih, Parseh, Billaporah dapat ditemukan bahwa masyarakat awam yang memang kurang berpendidikan (maksimum berpen-didikan SD) kurang memahami hukum dan sanksi pidana. Hal ini berakibat tidak adanya pertimbangan nalar yang cukup tentang peruntukan

yang mereka lakukan (termasuk *carok*). Mereka berkeyakinan kalau *carok* itu merupakan upaya pembelaan diri yang tidak melanggar hukum. Peruntukan *carok* menurut mereka bukanlah tergolong kejahatan. Hal tersebut sebagaimana disampaikan oleh Abdul Manan[484] sebagai berikut:

"Sengko' rèya orèng kène' sè coma tammadhân SD. Sengko' lo' ngartè hokom. Sengko' lo' kèra agânggu binèna orèng, mon tang binè ègânggu rèng lake' laèn yâ orèng jiya èpatè'è bi' sèngko' tapè saompama tang binè pada sala, yâ èpatè'è kèya sakalèan, sèngko' lo' arassa sala polana abhillâ kahormadhân. Abhillâ kahormadhânna binè otabâ kalowarga, sabbhân orèng lakè' rèya hokomma wâjib."

Artinya: "Saya ini orang kecil dan cuma tamatan SD. Saya tidak mengerti hukum. Saya pantangan mengganggu istri orang lain. Kalau istri saya diganggu laki-laki lain ya saya bunuh orang yang merusak aturan itu. Kalau ternyata istri saya juga salah, ya saya bunuh sekalian. Saya tidak merasa bersalah karena saya membela kehormatan. Membela kehormatan isteri atau keluarga bagi setiap orang laki-laki hukumnya wajib "

Berdasarkan atas uraian di atas dapat dikatakan bahwa intensifikasi penyuluhan hukum adalah sebuah kebutuhan yang harus diwujudkan. Adapun pelaksanaannya dapat melalui pertemuan keagamaan maupun pertemuan sosial yang lain. Sebenarnya upaya pencegahan terhadap potensi adanya peruntukan pidana akibat dari masalah perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam ini sudah membuahkan hasil, walaupun masih sangat minim hasilnya. Hal tersebut seperti di uraikan Slamet Haryono[485] berikut ini:

"Disini itu yang paling prinsip dan fatal itu bila berkaitan dengan masalah istri, lalu urusan soal tanah. Ini sulit diselesaikan lewat musyawarah. Menurut saya ini karena faktor adat dan kondisi sumber daya manusianya. Namun atas kerja keras pak klebun, pak kiai dan aparat hukum persoalan yang berkaitan dengan tanah

484 Abdul Manan, seorang buruh tani dari Desa Jaddih yang diwawancarai di rumahnya pada tanggal 12 September 2016.

485 Aiptu Slamet Haryono, wawancara, op. cit.

mulai dapat diselesaikan dengan pendekatan musyawarah walau itu masih relatif sulit. Kalau dahulu masalah tanah itu susah dicapai lewat pendekatan musyawarah dan sering banyak gagalnya karena faktor-faktor yang kompleks. Di Pamekasan kan pernah terjadi carok akibat masalah tanah. Kalau tidak salah itu tahun 2005. Malah itu *carok* massal. Namun kalau sudah menyangkut masalah kehormatan istri, itu hal yang sangat sulit. Tapi saya berkeyakinan kalau suatu saat hal itu dapat diselesaikan lewat musyawarah adat atau dengan menggunakan hukum negara."

Cara pandang yang benar dalam usaha memahami konflik dan kekerasan, pengambil kebijakan dapat dengan tepat memahami apa yang menjadi faktor utama penyebab timbulnya konflik dan kekerasan dalam suatu masyarakat. Menggunakan perspektif budaya misalnya, para pengambil kebijakan akan cenderung dapat menggunakan pendekatan-pendekatan budaya yang tepat bagaimana cara mengelola konflik (*how to manage conflict*), mencegah pertikaian (*to prevent violent conflict*) dan menyelesaikan pertikaian (*to resolve violence*) atau menciptakan perdamaian (*to build peace*) di tengah masyarakat.

Dalam upaya memahami, melakukan pencegahan terhadap praktik *carok* dan dalam usaha untuk membangun perdamaian (*peace building*), dapat ditempuh setidak-tidaknya melalui 2 (dua) cara pandang utama (*main perspectives*) yakni: (1) perspektif budaya (*cultural perspectives*) dan (2) perspektif non-budaya (*non-cultural perspectives*).[486] Adapun yang tergolong sebagai perspektif non-budaya yaitu: perspektif geografis, sosiologis, antropologis, hukum, ekonomi, dan politik. Di sisi lain yang tergolong *cultural perspective* adalah semua unsur sudut pandang selain dari enam perspektif diatas. Akan tetapi, unsur-unsur yang terkandung dalam perspektif ekonomi dan politik pada umumnya disebut sebagai perspektif struktural.

486 Lihat Alqadrie, *Paradigma dan Perspektif dalam Ilmu Sosial*, dalam Suara Almamater, No. 8, Nopember, Publikasi Ilmiah Universitas Tanjungpura, 1990, hlm. 1-24.

Mencoba menyelesaikan suatu konflik atau untuk membangun sebuah perdamaian *(peace building)* dapat digunakan sebuah model Tiga Dimensi kekerasan yang diperkenalkan oleh *Simon Fisher* dan kawan kawan.[487] Ketiga dimensi kekerasan tersebut paling tidak dipengaruhi oleh dua faktor penyebab utama konflik dan kekerasan yakni faktor dalam *(internal factors)* antara lain seperti nilai budaya termasuk di dalamnya kearifan lokal, tradisi, adat istiadat, hukum adat, agama dan kebiasaan, sikap, tingkah laku, moralitas dan mental psikologis. Adapun yang kedua adalah faktor luar *(external factors)* atau non-budaya antara lain yaitu faktor struktural, ekonomi dan politik.

Namun, berkaitan dengan persoalan *carok* sebagai bagian dari fenomena sosial, pada dasarnya penggunaan perspektif budaya dan perspektif non-budaya tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lain. Kedua perspektif di atas saling berhubungan dan pengaruh mempengaruhi sebagai ciri khas dari prinsip *citires paribus*[488] dalam kajian ilmu-ilmu sosial.

---

487 Simon Fisher, *et. al.*, *Working with Conflict: Skill and Strategies for Action,* New York, Published through Cooperation with Responding to Conflict Selly Oak, Birmingham, UK: 2002, hlm. 27.

488 '*Citiries paribus*' adalah sebuah *code of conduct* dalam ilmu sosial di mana suatu gejala dan fenomena sosial itu tidak terjadi karena pengaruh dari satu faktor sosial saja. Namun mereka juga dipengaruhi oleh berbagai faktor-faktor sosial yang lainnya. Fenomena *Carok* misalnya tidak hanya disebabkan oleh satu faktor psikologis adanya perasaan *malo* saja melainkan juga dipicu oleh faktor-faktor yang lain seperti adanya dukungan keluarga, dukungan sosial dan lain sebagainya. Suatu konflik sosial seperti fenomena *Carok* sangatlah mungkin dipengaruhi oleh faktor budaya dan non-budaya serta faktor struktural misalnya, yakni kondisi ekonomi yang melatarbelakanginya. Oleh karena itu, dimilikinya cara pandang yang menyeluruh untuk mengungkapkan faktor-faktor lain yang menjadi ciri-ciri khasnya dalam memahami konflik dan kekerasan seperti masalah *Carok* misalnya, akan lebih membuahkan pemahaman yang komprehensif bila hlm.am tersebut juga digali untuk menemukan pespektif lainnya baik hlm.am tersebut sebagai faktor akar *(root factors)* maupun sebagai faktor pemicu *(triger factors)*. Lihat Alqadrie, *ibid.*

MEMPENGARUHI PANDANGAN MASYARAKAT BAHWA BUDAYA MAIN HAKIM SENDIRI (VIGILANTE JUSTICE) ADALAH BUDAYA HUKUM YANG SALAH

Masyarakat desa Jaddih, Parseh, dan Billaporah memiliki keseragamaan sikap tentang masalah perendahan martabat dan harga diri, istri, agama serta sengketa sumber daya alam. Mereka sebagian besar berpersepsi bahwa hukum negara tidak dapat memberikan keadilan yang seadil-adilnya (keadilan yang substantif). Akibat dari persepsi seperti itu masyarakat menilai budaya hukum dengan main hakim sendiri (*eigenrichting* atau *vigilante justice*) dengan penyelesaian berupa *carok* adalah hal yang diyakini sebagai budaya hukum yang benar. Main hakim sendiri merupakan tindakan yang semena-mena ini tentunya bertentangan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam sila ke dua Pancasila. Berkaitan dengan anggapan bahwa *carok* itu adalah budaya hukum yang benar Moch. Ilyas[489] menjelaskan sebagai berikut:

"*Carok bânnè* budaya, *gebey mètorot sèngko' carok ajiya abhillâ dhiri' sè bâdâ è dâlem bhâdhân, arèya kadhâddhiyân polana orèng harga dirina èleccèhaaghi bi' orèng laèn* terutama *polana* masalah *binè.. Mon la* masalah *ajiyamlarat èdamayaghi, lo' kèra bâdâ* kata damai. *Mon orèng noro' alarang* masalah *jiya bisa-bisa sèngko' èkoca' abhillâ orèng sè sala, sèngko' bisa dhâddhi* sasaran *kèya. Mangkannah jhâ' agânggu binèna orèng, mon orèng lakè'* bujang *agânggu orèng binè'* bujang *ajiya urusân gâmpang. Bâdâ'aghi parembhâghân kalowarga bisa dhâddhi legghi' èpakabin. Kèng mon sè binè' dâlem* prosescerai *yâ jhâ' gânggu. Dântè' sampè' bâdâ kaputusân dâri* pengadilanagama *bhuru ollè èsemma'è, ajiya atoran sè beccè'. Mon marosak atoran ajiya resikona rajâ, ajiya lakar* tradisi *sè ella turun temurun* masalah *tèngka pola* masalah *orèng binè'*."

Artinya: "Bahwa *carok* itu bukanlah suatu budaya. Bagi saya *carok* itu merupakan upaya membela diri yang sudah mendarah daging di desa ini. Hal ini dapat terjadi karena seseorang merasa harga dirinya dilecehkan oleh orang lain terutama bila berkaitan dengan masalah

489 Moch. Elyas adalah kepala desa (*klèbun*) Parseh, Kecamatan Socah, Bangkalan yang dwawancarai di rumahnya pada tanggal 25 Oktober 2016.

istri. Kalau sudah menyangkut masalah istri yang dilecehkan, ya... sulit itu didamaikan. Tidak akan ada kata damai. Bahkan kalau saya ikut melarang upaya membela diri atas kehormatan yang diinjak itu, bisa-bisa saya dianggap melindungi atau bersekongkol dengan orang yang salah. Saya dapat saja jadi sasaran. Makanya jangan ganggu istri orang, kalau laki-laki bujang mengganggu wanita bujang itu sih urusan mudah. Adakan musyawarah antarkeluarga malah dapat dinikahkan, selesai. Kalau si perempuan masih dalam proses cerai, ya jangan diganggu. Tunggu, kalau sudah ada putusan tetap dari Peng-adilan Agama, baru boleh didekati. Ini kan aturan yang baik. Kalau merusak aturan ya sangat beresiko. Ini merupakan tradisi yang sudah turun-temurun tentang tatakrama seputar masalah perem-puan."

Berdasarkan atas pernyataan Kepala Desa Parseh di atas menunjukkan bahwa budaya hukum untuk istri bila dilecehkan oleh orang lain penyelesaiannya adalah dengan *carok*. Konstruksi berfikir seperti tersebut di atas memang susah sekali ditiadakan terutama di daerah-daerah pedesaan dan pada masyarakat yang kurang berpendidikan. Dari realita ini dapat dikatakan bahwa budaya hukum sebenarnya telah lama menjadi persoalan yang dianggap tidak mendukung bagi pembangunan hukum di Indonesia.[490] Penegakan hukum di Indonesia misalnya, sangat dipengaruhi oleh adanya budaya hukum yang telah lama terbentuk dalam masyarakat.[491]

Hakikatnya budaya hukum yang dikehendaki dan harus dimiliki oleh bangsa Indonesia (tak terkecuali bagi masyarakat Madura) adalah budaya hukum Pancasila. Dalam memahami budaya hukum Pancasila, maka perlu dipahami terlebih dahulu kedudukan Pancasila sebagai suatu *national guidelines*, sebagai *national standard, norm and principles* yang sekaligus memuat *human rights and human responsibilities*.[492] Berkaitan dengan budaya hukum Pancasila ini

490 Moh. Mahfud MD, *Perdebatan., op. cit.*, hlm. 206.

491 Endang Sutrisno, *Rekonstruksi., op.cit.*, hlm. 17.

492 Muladi, Pancasila sebagai *Margin of Appreciation* dalam Hukum yang Hidup di Indonesia, Ahmad Gunawan dan Mu'ammar Ramadhan (ed), *Menggagas., op. cit.*,hlm.200.

Mahmud[493] menyatakan sebagai berikut:

"Sèngko' pribadi *lo'* setuju *ka bâdâna carok. Satèya bânnè jhâmanna polè. Ajiya kan* budaya *sè jhubâ'.* Budaya *sè akadhi jiya lo' parloh èpertahanaghi polana* bertentangan *bi' syari'at Islam bân* nilaiPancasila *bân* bertentangan *bi'okoman naghârâ. Matè'è orèng polana rèng binè' otabâ polana alasân laèn ajiya lo' bhender bân marogi bhâdhânna dhibi'. Mon binèna dhibi' endâ' èghudâ rèng laèn yâ buwâng bhâi artèna jiya bânnè orèng* beriman. *Bâdâ* ancaman *sè berrâ' neng aghâma Islam polana matè'è orèng. Apa polè mateen padâ muslimmma. Pastè tang* persepsi bertentangan, *tapè sèngko' yâkèn* generasi *anyar bânnya' lo'* sepakat *bi'* budaya *carok apa'a bhâi alasanna. Serra'aghi ka hokom naghârâ bân koca'aghi ka trètan ma'lè lo' amaèn hakim dhibi'."*

Artinya: "Saya secara pribadi tidak setuju dengan praktik *carok* itu. Sekarang sudah bukan jamannya lagi. Itu kan budaya jelek. Budaya yang seperti itu sudah tidak lagi perlu dipertahankan karena itu bertentangan dengan syari'at Islam dan nilai-nilai Pancasila serta bertentangan dengan hukum negara. Membunuh orang karena persoalan wanita atau karena alasan yang lain itu tidak benar dan tentu malah hanya akan merugikan diri sendiri. Kalau istri kita mau digoda oleh orang lain ya dibuang saja, berarti dia bukan orang beriman. Ada ancaman yang berat dalam agama Islam akibat membunuh orang. Apa-lagi yang dibunuh adalah sesama muslim. Tentu persepsi saya ini banyak yang menentang tapi saya yakin generasi baru banyak yang tidak sepakat mengenai budaya *carok* ini apapun alasannya. Serahkan semua pada hukum negara dan pengaruhi kerabat agar tidak mendorong untuk main hakim sendiri."

Berkaitan dengan kepatuhan masyarakat terhadap hukum ini H. Mauridi[494] menuturkan sebagai berikut:

"Masyarakat *Jaddih rèya kabânnya'an n lakar lo'* berpendidikan *beccè', kabânnya'an kèng tammat SD.* Mereka *ngartè mon Pancasila ajiya dâsar naghârâ Indonesia, kèng orèng jiya lo' ngartè Pancasila jiya ghunana apa. Apa polè ghâbây ngartè* nilai-nilai *sè bâdâ è dâlem Pancasila,*

493 Mahmud adalah mahasiswa pada perguruan tinggi di Bangkalan yang berasal dari desa Jaddih, Kecamatan Socah, Bangkalan yang diwawancari di kampusnya pada tanggal 27 Oktober 2016.

494 H. Mauridi, wawancara, *op.cit.*

sèngko' kèya lo' ngartè apah jiya. Tapè è masyarakat *è dinna' bâdâ è parembhâghân* gotong royong, saling menghormati, saling *ajâgâ. Ca'na* sengkok *masalana* badha *è* pemahaman tentang Pancasila *è dâlem kaodi'ân* masyarakat *ajiya korang èsampè'aghi bi'* pemerintah.

Dhâddhi masyarakat *bânnya' lo' ngartè magghu bânnya' nglakonè diddi'* nilai *Pancasila.* Masyarakat *molaè patoh ka* hukum, *bhuktèna majâr pajhek, alapor mon bâdâ* masalah pelanggaran hukum. *Dhâddhi parlo* pembinaan *sè* rutin *dâri safarina pak Kapolres bân yâsinan ajiya ghi' korang cokop ghâbây ngobâ* masyarakat. *Ajiya parlo* penataan *ma'lè bisa aobâ."*

Artinya adalah: "Masyarakat Jaddih ini kebanyakan memang tidak berpendidikan baik. Kebanyakan cuma lulusan SD saja. Mereka mengerti kalau Pancasila itu dasar negara Indonesia, tapi mereka tidak mengerti Pancasila itu gunanya untuk apa. Apalagi untuk mengerti atau memahami nilai - nilai yang terkandung dalam Pancasila. Saya saja juga tidak terlalu mengerti sekali apa nilai- nilai yang terkandung dalam Pancasila itu. Tapi pada masyarakat di sini telah ada tradisi musyawarah, gotong royong, saling menghormati, saling menjaga persatuan. Menurut saya, persoalannya terletak pada pemahaman tentang untuk apa Pancasila dalam kehidupan masyarakat itu yang kurang disampaikan dengan baik oleh pemerintah bahkan mungkin tidak pernah. Jadi masyarakat banyak yang tidak mengerti walau mereka sebenarnya telah mengamalkan sedikit - sedikit nilai-nilai Pancasila itu. Menurut saya, masyarakat mulai patuh pada hukum. Buktinya mereka mau membayar pajak, mau lapor kalau ada masalah-masalah pelanggaran hukum. Namun saya akui untuk persoalan yang berkaitan dengan istri ini sepertinya masih sulit. Kalau yang bersangkutan mau menyerahkan pada hukum, ganti keluarganya yang tidak mau. Jadi perlu pembinaan yang rutin. Safarinya Pak Kapolres dan Yasinan itu menurut saya masih kurang cukup untuk mengubah masyarakat. Mereka perlu semacam penataran biar mereka berubah."

Melalui dan dengan sarana hukum, individu atau masyarakat dapat menjalani hidup secara layak, tertib, aman dan bermartabat. Untuk mewujudkan perikehidupan yang seperti itu setiap anggota masyarakat dituntut untuk berbudaya hukum seperti yang diehendaki oleh nilai-nilai Pancasila, dengan senantiasa tidak

melakukan peruntukan yang dilarang oleh norma positif yang ada.

Berkaitan dengan upaya membangun budaya hukum ini Slamet Hariyono[495] mengatakan sebagai berikut:

"Sebenarnya saya optimis bahwa kondisi dapat diubah. Contohnya di desa Billaporah yang relatif berdekatan dengan kota Bangkalan, masyarakatnya sudah berbeda sekarang tidak seperti lima tahun yang lalu. Pada dasarnya mereka itu dapat kita arahkan untuk taat hukum, tidak main hakim dan lain-lainnya. Namun ya perlu proses, dan itu tidak dapat cepat. Menurut saya, caranya adalah dengan menjalin kerja sama dengan tokoh masyarakat setempat, tokoh agama dan pihak pemerintah seperti yang telah dilakukan oleh pak Kapolres sekarang. Di samping itu, sarana dan prasarana yang harus diperbaiki. Misalnya banyak desa di Bangkalan ini yang tidak memiliki kantor desa dan balai desa. Semua kebanyakan masih jadi satu dengan rumah pak Klebun. Ini tentunya sangat berpengaruh dalam koordinasi dan menyelenggarakan musyawarah, penyuluhan dan sebagainya. Kalau seperti saat ini ya kurang maksimallah karena kalau mau mengumpulkan orang banyak, saya khawatir dapat mengganggu keluarga pak *Klebun*. Di samping itu ini juga karena kondisi SDM masyarakat setempat. Buktinya kondisi di Billaporah yang sudah banyak sadar akan pendidikan relatif lebih mudah masyarakatnya untuk diarahkan."

Dalam upaya mempengaruhi persepsi masyarakat bahwa budaya main hakim sendiri adalah budaya hukum yang salah yang tidak sesuai dengan ajaran agama, hukum negara dan tidak mencerminkan budaya dari masyarakat yang beradab, kerjasama antara para elit lokal (*klèbun*, *blatèr*, kiai) dan Babinkamtibmas (Polri) memainkan peran yang sangat signifikan. Posisi sosio-kultural, legitimasi kiai yang sangat istimewa dalam masyarakat Madura dapat digunakan sebagai modal yang bernilai dalam upaya rekayasa sosial anti budaya main hakim sendiri di masyarakat serta dalam membentuk *team work* yang sinergis di antara para elit lokal dan Polri.

Pengkreasian perencanaan yang matang dan terarah

495 Slamet Hariyono, wawancara, *op.cit*.

untuk kepentingan kampanye budaya anti main hakim sendiri selayaknya dijadikan prioritas dalam isu keamanan lingkungan dan peningkatan kualitas hidup. Kegiatan kampanye ini seharusnya didukung oleh pemerintah daerah setempat melalui penganggaran yang berkesinambungan dalam Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD).

MENGAKTUALISASIKAN PANCASILA DAN KESADARAN UNTUK MELAKSANAKANNYA DALAM RANGKA MEMBANGUN KESADARAN HUKUM

Aktualisasi Pancasila yang subjektif ini akan terwujud secara sempurna apabila keseluruhan dari nilai-nilai Pancasila tersebut telah dipahami, diresapi dan dihayati oleh setiap individu. Bila hal tersebut telah dilakukan maka dapatlah dikatakan bahwa individu tersebut secara moral telah memiliki Pancasila sebagai persepsi hidup. Bilamana kondisi tersebut berlangsung secara terus menerus sehingga nilai-nilai Pancasila telah melekat dalam hati sanubarinya, maka yang bersangkutan dapat dikatakan telah berkepribadian Pancasila. Berkaitan dengan aktualisasi subjektif dari Pancasila ini H. Mauridi[496] mengatakan sebagai berikut:

"Sèngko' sepakat *bi' dhâsar naghârâ Pancasila. Ghâbây atamennagi odi' akadhi* nilai-nilai *Pancasila è* masyarakat *ka'dinto ma'lè bisa aberri'* contoh *dâ'râmma saonghuna dhâddhi manossa, aberri'* pemahaman *kemma sè beccè' bân kemma sè jhubâ', kemma sè kodhu èkalako bân kemma kalokowan sè kodhu lo' èkalako. Akadhi nasèhat aghâma, Islam. Bâdâ wâjib, sunnah, makro, mubah bân haram. Sè* penting *èjellassaghi èberri'* pemahaman *pasegghut. Intina kodhu èjellassaghi bân* nilai-nilai *Pancasil dâlem acara oto'-oto', nikahan. Sèngko' yâkin sabbhân arè jhâ' aobè pèkkèran sè lo' beccè'."*

Artinya: "Saya sepakat dengan dasar Negara Pancasila. Untuk menanamkan hidup seperti nilai-nilai Pancasila pada masyarakat di sini dapat dicapai dengan memberi contoh bagaimana seharusnya

496 H. Mauridi, wawancara, *op.cit*·

menjadi manusia itu, memberi pemahaman mana yang baik, mana yang buruk, mana yang seharusnya tidak dilakukan, mana yang sebaiknya dilakukan. Seperti menasihati masalah agama, kan ada perkara yang wajib, sunnah, makruh, mubah dan haram. Yang penting menurut saya mereka dijelaskan, diberi pemahaman yang utuh dan sering. Jangan sepotong potong. Jangan cuma untuk 'tolak sumpah'. Perlu dijelaskan tentang untung dan ruginya hidup dengan nilai-nilai Pancasila itu. Pokoknya harus sering di sampaikan tidak hanya di pengajian, tapi ya di khutbah sholat Jum'at, di waktu ada acara masyarakat seperti nikahan, *oto'-oto'*, di acara-acara desa dan sebagainya. Saya yakin, semakin hari masyarakat semakin sadar perlunya mengubah kebiasaan dan pemikiran yang tidak baik."

Pada dasarnya ketaatan yang ada pada setiap pribadi merupakan *output* dari kesadaran yang dimilikinya. Suatu ketaatan akan terwujud bilamana ada suatu kesadaran yang telah bersemayam pada hati sanubarinya. Oleh karena itu dalam pengamalan Pancasila perlu diusahakan adanya suatu kesadaran, agar terwujud adanya ketaatan.[497] Masyarakat Madura secara umum mereka sangat menaruh perhatian lebih pada karakter atau sikap yang ditampilkan oleh para pemimpin mereka, seperti karakter dan sikap para kiai, *klèbun* dan bahkan *blatèr.* Karakter dan sikap para *elite* lokal ini tentunya akan menjadi semacam *benchmark* bagi masyarakat dalam menyikapi setiap peristiwa hukum yang terjadi pada kehidupan mereka.

Perilaku para *elite* lokal dalam menyikapi setiap peristiwa hukum yang terjadi (budaya hukum mereka) menjadi sesuatu hal yang sangat penting dalam konteks masyarakat yang bertipe paternalistik tersebut. Pada masyarakat yang bertipe ini, budaya hukum para *elite* lokal (*patron*) akan senantiasa menjadi panutan budaya hukum masyarakatnya (*client*). Bila hukum disepakati untuk dijadikan kebutuhan dalam kehidupan sosial, maka budaya hukum perlu ditumbuhkan dalam masyarakat, tanpa budaya hukum akan mudah terjadi pelanggaran hukum di dalam masyarakat. Peranan

497 Kaelan, *Negara.,op. cit.*, hlm. 680-681.

penting yang ada dalam budaya hukum adalah peranannya sebagai penggerak bekerjanya hukum.[498] Berkaitan dengan peran *elite* lokal sebagai *patron* dalam berbudaya hukum yang selaras dengan nilai-nilai Pancasila ini, Anissullah M. Ridha[499] mengatakan sebagai berikut:

"Pada setiap giat 'Jumrah', saya selalu manfaatkan untuk bersilaturrahim kepada para kiai, para tokoh adat, tokoh pemerintahan dan berdialog langsung dengan mereka untuk bagaimana caranya membangun iklim bermasyarakat yang baik sehingga menghasilkan suasana kamtibmas yang kondusif di wilayah tersebut. Saya selalu menegaskan bahwa paradigma berfikir para 'tomas', 'toga' dan tokoh pemerintahan harus-lah diubah yakni untuk agar tidak bangga dengan '*trademark*' yang negatif seperti masalah *carok* ini. Dalam pikiran saya bila masyarakat terutama para tokohnya sudah tidak bangga lagi dengan *carok,* dengan kata lain mereka malu dengan warisan tradisi seperti itu, hal ini sudah menjadikan modal awal yang berharga untuk mengubah budaya hukum masyarakat kedepannya. Dalam kesempatan terpisah saya juga bicara dengan dunia kampus, dengan bapak Dekan Fakultas Hukum, dengan Ketua DPRD Bangkalan untuk mengubah paradigma berfikir bahwa adanya budaya *carok* justru akan merugikan Madura dan masyarakat Madura. Mestinya Pemerintah Daerah Kabupaten Bangkalan menseponsori kegiatan-kegiatan ilmiah tentang perubahan paradigma berfikir itu. Sehingga tidak hanya '*hardware*' saja yang dibangun tapi '*brainware*' juga."

Pemerintah harus mampu mengkampanyekan (*campaign*) untuk meyakinkan masyarakat luas bahwa hukum negara yang telah dibentuk itu berorientasi kepada rakyat dan senantiasa berkeadilan sosial. Konsepsi pemikiran di atas sebenarnya sejalan dengan gagasan hukum progressif yang menandaskan bahwa cara berhukum progresif itu senantiasa berlandaskan pada keinginan dan semangat untuk tidak hanya menjalankan hukum secara preskriptif saja tapi

498 Lihat, Woro Winandi , *Reformasi Penegakan Hak Asasi Manusia di Era Globalisasi*, dalam Muladi (Ed), *Hak., op. cit.*, hlm. 57.

499 AKBP Anissullah M. Ridha, wawancara., *op.cit*.

menjalankannya dengan penuh rasa kepedulian dan makna.[500]

Selain apa yang telah diuraikan di atas adanya dukungan dari para aparat penegak hukum yang menjalankan tugas profesinya secara adil dan tidak diskriminatif sangat diharapkan. Bila semuanya yang telah dikemukakan sebelumnya tadi dapat terpenuhi, masyarakat luas diharapkan akan memberikan dukungan sistem bekerjanya hukum yang mengatur kehidupannya. Namun hal tersebut juga dapat mengarah pada kondisi sebaliknya apabila prasyarat-prasyarat di atas tidak terwujudkan dalam aplikasinya.

Sebagai solusi untuk mengatasi fenomena yang ada adalah dengan memasyarakatkan nilai-nilai Pancasila sebagai budaya hukum masyarakat Madura yang ditujukan utamanya pada para *patron* masyarakat setempat seperti para kiai, *klèbun*, *blatèr*, dan tokoh-tokoh agama dan kemudian kepada masyarakat luas. Berkaitan dengan upaya memasyarakatkan nilai-nilai Pancasila pada masyarakat, Suherman Tohir[501] menyatakan sebagai berikut:

"Dalam banyak hal, masyarakat Madura itu sangat menurut dan mengidolakan seseorang yang menjadi panutannya. Itu ciri khas masyarakat yang tinggal di desa. Sebenarnya semua itu apa kata si panutannya. Nah tinggal saja mengarahkan para panutan ini. Memang kebanyakan panutan mereka adalah para kiai. Namun figur seperti pak *klebun* dan para *blateran* adalah juga tokoh-tokoh masyarakat yang menjadi panutan terutama bagi masyarakat yang tinggal di pedesaan seperti di Jaddih ini. Para tokoh ini sudah lama menjadi mitra kita untuk diajak mempengaruhi masyarakat agar taat hukum. Oleh karenanya kalau ada dana yang cukup dari pemerintah, sebenarnya mereka inilah yang diberi prioritas pertama untuk diikutkan semacam penyuluhan-penyuluhan. Kalau dana dari Pemkab Bangkalan saya tidak tahu. Polres Bangkalan saja masih

500 Dalam budaya dan cara berhukum progresif, pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti 'apakah itu adil untuk rakyat', 'apakah hlm.am tersebut bermanfaat bagi rakyat', apakah itu tidak akan merugikan rakyat senantiasa mempedomani sebagai perwujudan dari konsepsi 'hukum untuk manuasia'. Lihat, Satjipto Rahardjo, *Membincangkan Ilmu Hukum Dewasa Ini*, Makalah disampaikan pada Rapat Kerja Dekan Fakultas Hukum PTN se Indonesia, Semarang: 5 November 2007, hlm. 9.

501 Sauherman Tohir, wawancara., *op.cit.*

banyak kekurangan personil. Dengan demikian di sini masih banyak kekurangan tenaga babinkamtibmas yang permanen untuk suatu desa. Seperti saya ini, sebenarnya saya merangkap jabatan di Polsek Socah. Saya ini tidak seratus persen sebagai Babin di desa Jaddih".

Menurut Kluckhohn,[502]bahwa sistem nilai budaya seseorang sebenarnya berkaitan dengan orientasi nilai budaya terhadap lima masalah pokok dalam kehidupan manusia (orientasi nilai budaya) dalam hubungannya dengan soal-soal yang paling tinggi nilainya. Masalah mengenai hakikat dari hubungan manusia dengan sesama manusia terdapat kebudayaan yang berorientasi kolateral. Adapun yang dimaksud dengan orientasi kolateral adalah adanya rasa ketergantungan si manusia kepada sesamanya. Di samping itu ada yang berorientasi vertikal, yakni rasa ketergantungan kepada atasan dan orang yang berkuasa. Kedua orientasi di atas manusia juga berorientasi individualisme, yakni menilai tinggi pada usaha dan kekuatannya sendiri.

Sehubungan dengan makna hidup dan hubungan dengan sesama manusia ini, H Mauridi[503] mengatakan sebagai berikut:

"Saonghuna bâdâ pètoah sè bhagus è tradisi carok ajiya dhâddi orèng mon lo' endâ' ètobi' yâ jhâ' nobi'ân orèng. Mon lo' neddhhâ' arghâ dirina orèng carok lo' kèra bâdâ. Mangkana ghâbây ahindaraghi carok cara sè ampuh *yâ adidik* masyarakatgebey *saling ngarghâi, saling ahormattaghi, saling ajâgâ* perasaan *bân laènna. Arèya kan sajhâlân bân ajhârân aghâma bân Pancasila. Bâdâ polè carana jiya lèbât pangajhiyân, khotbah, bân* penataran *sè èbiayaè bi'* pemerintah. *Pulisi saongghuna kodhu bisa lebbi* aktif *noro' ajâgâ* tradisi *rèya* dengancara *along-polong bi'* masyarakat, *bân* masyarakat *sè blatèran èajhâk kèya ghâbây asadarraghi* masyarakat *dâ'râmma carana lo' nyakè'è orèng laèn bân odi' è dâlem* kerukunan. *Pulisi jhughân kodhu ngawasè rèmo ma'lè lo' èangghuy ghâbây èpalanjhâng* tradisi*rèya. Sèngko' yâkèn* sebagian *rèng madhurâ* terutama *sè* berpendidikan *tèngghi jhughân lo'* bangga *bi' bâdâna* budaya *rèya. Mon lakar ghâbây* masalah *sè akaè' bân* kehormatan *binè ajiya ghi'*

---

502 Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi.* Jakarta: Aksara Baru, 1990, hal. 30-31.

503 H. Mauridi, wawancara, *op.cit.*

dhâddhi persoalan *sè* sensitif. *Nangèng mon è* anggotamasyarakat *ajiya bisa salèng ajâgâ bân ngènga'aghi sèngko' pèkkèr mon agânggu binèna orèng bisa molaè è dhina'aghi. Polana agânggu rèng binè' jiya kalakowan sè* melanggar *ajhârân aghâma islam,* melanggarkesopanan *è dimma bhâi jhughan lo' è madhurâ bân jhughan kalakowan sè* berisiko *tèngghi*."

Artinya: "Sebenarnya ada petuah bagus di balik pesan tradisi *carok* yakni bahwa jadi orang itu kalau tidak mau dicubit, ya jangan pernah mencubit. Kalau orang itu tidak menginjak harga diri orang lain tentunya tradisi *carok* ini ya tidak pernah ada. Oleh karena itu untuk menghindari *carok* cara yang paling ampuh ya mendidik masyarakat untuk saling menghargai, saling menghormati, saling menjaga perasaan dan sebagainya. Ini kan sejalan dengan ajaran agama Islam dan sejalan dengan falsafah Pancasila. Adapun caranya ya dapat dilakukan melaui pengajian, khotbah, melalui semacam penataran yang dibiayai oleh pemerintah. Polisi seharusnya lebih aktif lagi ikut mencegah tradisi ini dengan jalan sering berkumpul di tengah-tengah masyarakat. Di samping itu, masyarakat *blatèran* juga diajak ikut serta bersama-sama menyadarkan masyarakat bagaimana untuk tidak menyakiti orang lain dan hidup bersama dalam kerukunan. Polisi juga harus mengawasi pelaksanaan *rèmo* agar tidak digunakan sebagai upaya melanggengkan tradisi kekerasan ini. Saya yakin sebagian orang Madura terutama yang sudah berpendidikan tinggi juga tidak bangga dengan budaya kekerasan ini. Memang untuk persoalan yang berkaitan dengan kehormatan istri itu masih menjadi persoalan yang sangat sensitif. Namun bila di antara anggota masyarakat itu dapat saling menjaga dan mengingatkan saya pikir adanya perilaku menganggu istri orang ini dapat mulai ditinggalkan. Karena menurut saya, mengganggu istri orang juga merupakan peruntukan yang melanggar ajaran agama, Islam, melanggar kesopanan dimanapun juga tidak hanya di Madura dan juga merupakan peruntukan yang sangat beresiko tinggi."

Sebagian masyarakat Madura yang melakukan *carok* dapat dinyatakan mendapat pengaruh dari sistem budaya yang berlaku di kehidupannya. Dengan demikian, kehidupan masyarakat Madura selain dikendalikan oleh hukum negara, juga dikendalikan oleh pengendali sosial lainnya, yaitu kebudayaan sebagai adat istiadat. Dengan membangun kesadaran seperti dinyatakan oleh H. Mauridi

di atas, sebenarnya hal tersebut telah mengamalkan nilai -nilai Pancasila.

Sudah semestinya hukum negara (KUHP) yang dijadikan sebagai *social control* dan sekaligus dapat dijadikan sebagai *agent of social change*. Hukum sebagai sebagai sarana *social engineering* ini akan menghadapi kendala atau masalah yakni kondisi dimana hukum tadi ternyata tidak efektif akibat adanya faktor-faktor tertentu yang menjadi halangan. Faktor-faktor tersebut dapat berasal dari pembentuk hukum, penegak hukum, para pencari keadilan (*justiniabelen*), maupun golongan-golongan lain di dalam masyarakat.[504] Berkaitan dengan persoalan para pencari keadilan ini, Hamid[505] menyatakan persepsinya sebagai berikut:

"Mon koca'na sèngko', Pancasila ajiya beccè'. Sèngko' setuju *mon bâdâ* penataran *è romana pa' klèbun marghâna Pancasila. Lakar sèngko' rèya orèng dhisa sâkola'anna mabâ, kèng tammat SD. Sèngko' atoro' mon kèng* penataran. *Koca'na sèngko' ma'lè tadâ' carok yâ jhâ' agânggu binèna orèng. Jhughan* pemerintah *kodhu adhil.* Hukum *lo' ollè èbelli. Orèng soghi bisa mellè* hukum. *Sèngko' ngèding kèya orèng sè andi' pèssè bânnya' sè lo' kodhu odi' è* penjara. *Ajiya bisa èghântèyaghi orèng laèn. Saènggghâ orèng lo' tako' ka carok. Mon lo' andi' pèssè marè matè'è yâ buru sè jhâu bân lo' abâli ka Madhurâ. Mon andi' pèssè yâ nyoro orèng matè'è sè arosak* rumahtangganna *orèng jiya. Mon jiya kèng èpenjara bân jiya orèng soghi otabâ kalowarga rèng soghi, kan jiya dhâddhina nyaman polana* hukum *è dinna' bisa èator poko'na bâdâ pèssè*."

Artinya: "Kalau menurut saya, Pancasila itu baik. Saya setuju bila ada penataran di rumah pak *Klèbun* tentang Pancasila. Memang saya ini orang desa yang sekolahnya rendah, cuma tamatan SD saja. Saya nurut lah kalau disuruh penataran-penataran. Menurut saya kalau nggak ingin ada *carok* ya jangan ganggu istri orang. Di samping itu pemerintah pun harus adil. Hukum jangan dapat dibeli (*nabâng*). Orang kaya dapat beli hukum. Bahkan saya dengar dengan punya duit banyak orang tidak harus hidup di penjara. Itu dapat digantikan oleh orang lain. Sehingga orang tidak takut *carok*. Kalau tidak punya duit, setelah membunuh ya lari yang jauh dan tidak kembali ke

504 Soerjono Soekanto, *Beberapa., op. cit.*, hlm. 118-119.
505 Hamid, wawancara., *op.cit.*

Madura. Kalau punya duit ya suruhan orang untuk menghabisi perusak rumah tangga orang tersebut. Kalau dia cuma di penjara dan dia orang kaya atau keluarga orang kaya, kan dia jadinya enak karena hukum di sini dapat diatur-atur asalkan ada duit banyak."

Faktor-faktor seperti *nabâng* itulah yang harus ditiadakan karena merupakan kelemahan yang berakibat sangat besar terhadap kepercayaan para pencari keadilan tersebut. Kalau hukum merupakan sarana yang dipilih untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut, maka prosesnya tidak hanya berhenti pada pemilihan hukum sebagai sarana saja. Pengetahuan yang mantap tentang sifat hakikat hukum juga perlu diketahui.[506]

Seperti dijelaskan di atas bahwa faktor penghambat KUHP tidak mampu mengubah atau merekayasa kehidupan masyarakat Madura adalah salah satunya juga disebabkan oleh rendahnya kesadaran hukum mereka. Menurut ajaran *rechtsbewusstsein*, tidak akan ada hukum yang mengikat masyarakat kecuali hal tersebut atas dasar kesadaran hukum mereka sendiri.[507] Berkaitan dengan pemahaman masyarakat terhadap hukum positif negara, Monandar[508] menuturkan sebagai berikut:

"*Saongghuna* masyarakat *Jaddih ajiya umumma* buta hukum. *Sèngko' kèya lok* paham *ka* hukum. *Jhâ' mèkkèra* hukum, *mèkkèrè odi' bhâi mlarat. E dinna' kabbhi* tergantung*ka orèng sè ènyamaè* pimpinan *otabâ* ketua. *Mon bâdâ pa-apa,* selalu *akordinasi bân pa' klèbun sè dhâddhi bapa'na* masyarakat. *Mon bâdâ* masalah keluarga *yâ atanya ka kèyaè, mon bâdâ* masalah *dhisa laèn yâ bisa atanya ka sè blatèran, pa' klèbun otabâ pa' pulisi. Kèng* secaraumum, masyarakat *Madhurâ ajiya atoro' bân ghâmpang* sadar hukum *poko'na jhâ' nyènggung hal-hal sè bhâbhâjâ akadhi agânggu binèna orèng,* masalah *tana bân sè laènna. Mon* kita *beccè' ka orèng è dinna', orèng dinna' mastè abâles lebbi beccè', dhâddhi koca'na sèngko' sè* penting tenggang rasa. *Arapa* masyarakat *ma' amaen hakim dhibi'? Panèka polana* masyarakat *anilai lo' adhil. Mon* hukum *nèka adhil dâ sapa'a bhâi,* masyarakat *mastè* sadar *ka* hukum. *Tapè* penyuluhan

506 Soerjono Soekanto, *loc.cit*.

507 Lihat, Soerjono Soekanto, *Kesadaran., op, cit.*, hlm. 145.

508 Monandar, wawancara., *op.cit.*

masalah hukum negara *ajiya sè* penting *èklako ma'lè* masyarakat *ngartè ka* hukum *jiya padâ bi' apa, bhuru bâdâ kaadhilân ka sapa'a bhâi."*

Artinya: "Sebenarnya masyarakat Jaddih itu pada umumnya buta hukum. Saya pun juga tidak paham hukum. Jangankan mikir hukum, mikir kebutuhan hidup pun kita sudah susah. Di sini semua itu tergantung orang yang terdepan yaitu pimpinannya atau ketuanya. Misalnya ada apa-apa, kita selalu berkoordinasi dengan pak *klèbun* sebagai bapaknya masyarakat. Kalau ada masalah keluarga ya bertanya kepada pak kiai, kalau ada masalah dengan desa lain ya dapat tanya kepada para *blatèran*, pak *klèbun* atau pak polisi. Namun secara umum, masyarakat Madura itu penurut dan mudah sadar hukum asal tidak menyentuh hal-hal yang sangat berbahaya, seperti persoalan mengganggu istri, masalah tanah dan sebagainya. Kalau kita baik dengan orang sini, orang sini akan membalas lebih baik kepada kita. Jadi menurut saya yang penting itu tenggang rasa. Kenapa masyarakat ada kalanya main hakim sendiri? Hal tersebut dikarenakan masyarakat menilai ada ketidakadilan. Menurut saya, semakin hukum itu adil kepada siapa saja, semakin masyarakat akan sadar terhadap hukum. Tapi penyuluhan tentang hukum negara itu penting dilakukan agar masyarakat mengerti hukum negara itu seperti apa. Setelah mereka mengerti baru dibangun rasa keadilan bagi siapa saja."

Pada tahap ini juga dapat dimaknai bahwa seseorang itu mematuhi hukum karena hukum tersebut dianggap sebagai patokan yang mampu mempertahankan stabilitas serta mampu memberikan kemungkinan terjadinya suatu perubahan sosial. Berkaitan dengan kepatuhan terhadap hukum ini, Suherman Tohir[509] memiliki pendapat sebagai berikut:

"Masyarakat desa Jaddih ini kondisinya tidak jauh berbeda dengan desa Parseh. Kalau dengan desa Billaporah memang agak sedikit berbeda karena desa Billaporah sudah menyerupai desa perkotaan. Tapi secara umum masyarakat Jaddih itu masih buta hukum. Hal itu karena di samping kondisi SDMnya yang berpendidikan rendah, juga mereka tidak dapat informasi tentang

509 Aiptu Suherman Tohir, wawancara, *op.cit*.

hukum. Mereka sedikit-sedikit dapat mengikuti aturan-aturan hukum yang ada misalnya peraturan berlalulintas, hal itu bukan karena memahami resiko hukum tapi karena mereka takut sama petugas. Jadi boleh dibilang kesadaran hukum masyarakat Jaddih ini masih kurang. Jangankan mengerti isi KUHP, peraturan lalu lintas saja mereka kebanyakan tidak mengerti. Jadi menurut saya kalau menginginkan mereka patuh pada hukum negara ya pertama-tama jadikan mereka paham dulu tentang hukum negara. Di samping pengetahuan hukum pidana, pengetahuan tentang undang-undang pokok agraria, undang-undang tentang lingkungan hidup saya pikir sangat perlu diinformasikan kepada mereka secara berkelanjutan dan sungguh-sungguh. Saya kira mereka dapat taat pada hukum negara suatu ketika, asalkan ada kerjasama yang sinergis antara berbagai pihak, seperti pemerintah Kabupaten Bangkalan, Polri dan sebagainya."

Berdasar pada temuan di lapangan seperti tersebut di atas, dapatlah dikatakan bahwa di dalam kehidupan masyarakat Madura bahwa derajat kepatuhan terhadap hukum memiliki variasi konformitas yang variatif yakni mulai dari tingkat derajat konformitas yang tinggi sampai pada mereka yang tergolong sebagai golongan non-konformitas yang tentunya memiliki kepatuhan yang rendah terhadap hukum. Di samping itu dapatlah juga dikatakan bahwa tinggi rendahnya derajat kepatuhan hukum terhadap hukum negara sangat berkaitan dengan taraf kesadaran hukum yang dimiliki oleh masyarakat yang didasarkan atas berapa luas cakupan pengetahuan dan sikap serta kesesuaian perikelakuan mereka terhadap hukum negara tersebut.

Menurut Sudarto upaya-upaya *non-penal* dalam usaha menanggulangi kejahatan dilakukan dengan mengadakan kegiatan karang taruna, kegiatan pramuka, dan penggarapan kesehatan jiwa masyarakat dengan pendidikan agama.[510] Berkaitan dengan persepsi

510 Sudarto dalam Barda Nawawi Arief, Bunga., *op. cit*., hlm. 55.

Sudarto di atas, Slamet Hariyono[511] berpendapat sebagai berikut:

"Saya ini kan berasal dari Banyuwangi, kalau di Jawa ada banyak kegiatan yang dapat digunakan untuk pendekatan, penyuluhan, kepada masyarakat. Bagi yang muda-muda dapat lewat kegiatan Karang Taruna, Forum Remaja Masjid, atau forum-forum lain yang mengakomodasi kelompok orang muda. Adapun yang berprofesi tani, ada paguyuban Kelompok Tani. Ada forum Posyandu, PKK, Kelompok Senam bagi ibu-ibu dan lain sebagainya. Ada kelompok Pengajian Yasinan, Seninan, malam Jum'atan dan sebagainya. Namun disini yang hidup sepertinya cuma pengajian dan Posyandu saja. Masyarakat tersibukkan dengan mencari nafkah, berangkat pagi pulang petang dan kebanyakan mereka pergi pulang ke Surabaya dan sekitarnya. Di samping itu, menurut saya, perhatian dari Pemerintah Daerah Kabupaten Bangkalan ya agak kurang. Tentunya semua kegiatan tersebut perlu dana dan program yang jelas serta ada manfaat yang dapat dirasakan langsung oleh masyarakat. Saya yakin kalau program program seperti di Jawa itu dapat diwujudkan, persoalan bagaimana membangun kesadaran hukum yang baik bagi masyarakat sini akan lebih mudah diwujudkan. Sejauh ini sebagian besar dari fungsi Polri untuk melakukan penindakan yakni melakukan tindakan hukum setelah peruntukan melawan hukum itu terjadi, bukan mencegah bagaimana agar peruntukan melawan hukum itu tidak terjadi. Persoalan yang mendasar bagi Polri khususnya di Polres Bangkalan sebenarnya pada kondisi kekurangan personil dan kekurangan anggaran yang memadai. Jumlah personil anggota Polri untuk Polres Bangkalan cuma lima ratusan orang, dengan penduduk lebih dari satu juta dua ratus orang. Padahal kalau di Jawa untuk penduduk sejumlah itu akan ada lebih dari tujuh ratus personil anggota Polri. "

Beccaria mengatakan bahwa metode yang paling tepat untuk mencegah kejahatan adalah dengan menyempurnakan sistem

511 Aiptu Slamet Hariyono, wawancara., *op.cit*.

pendidikan.[512]Pendekatan pendidikan moral dan agama merupakan pendekatan yang sangat diperlukan dalam penanggulangan *carok*. Pendekatan moral dan agama, adalah pendekatan yang strategis karena dapat semaksimal mungkin mengurangi potensi untuk terjadinya praktik *carok* pada masyarakat Madura. Berkaitan dengan pembangunan kesadaran hukum melalui pendidikan, Abdul Gani[513] mengatakan sebagai berikut:

"*Mon ca'na kaulâ, sè parlo dâlem* pendidikan formal maupun nonformal *panèka kadhi ponapaèpon* pesertadidik *dhâddhi* warganegara *sè beccè' manabi ampon* dewasa. *Jhughan parlo èparèngèonèng*nilai-nilai kebudayaan *madhurâ sè* sejalan dengan nilai-nilai pancasila*, contona rajâ atè,* gotong royong, demokrasi*, bân sè laènna.* Nilai-nilai *ka'dinto badha è budaya madhurâ. Nèkah* hal wajar bahwa pendidikan tentang kesadaran hukum *lebbi saè molaè èajhârraghi dâri* pendidikan tingkat paling *rendah/TK sampè' ka* jenjang pen-didikan tinggi. *Ka morèt TK parlo èparèngè kadhi ponapa akalakowan beccè' ka rèng towa, ka ghuru, ka*

512 Cassare Beccaria, *An Essay., op. cit.*,hlm.am, 149. Cesare Bonesano de Beccaria atau Cesare Beccaria adalah seorang filosuf yang berasal dari Italia yang terkenal dengan bukunya Dei Delitti e delle pene atau dalam versi Inggrisnya On Crime and Punishments. Buku ini berisikan tentang kejahatan-kejahatan dan hukuman-hukuman pada tahun 1974. Menurut Cesare Beccaria, bahwa hanya hukum yang mampu menentukan hukuman atas kejahatan, masih menurut Cesare, hukuman bukanlah untuk menyiksa makhluk berperasaan atau untuk membatalkan kejahatan yang telah dilakukan. Tujuan akhir dari hukuman tidak lain tidak bukan adalah untuk mencegah penjahat mencederai lebih lanjut masyarakat dan mencegah orang lain dari peruntukan serupa.

Jika Cassare Beccaria menyatakan penghukuman (pidana) kepada seseorang (penjahat) sebagai satu-satunya jalan keluar yang harus ditempuh untuk menanggulangi pelanggaran-pelanggaran terhadap perjanjian sosial maka penghukuman disini dianggap sebagai pembalasan atas peruntukan jahat yang telah dilakukan oleh seseorang. Sementara itu, aliran positivis berpendapat lain, yaitu dalam rangka mendapatkan jalan keluar guna mengatasi terjadinya pelanggaran adalah bukan dengan sekedar membalasnya dengan penghukuman sebagaimana menurut aliran klasik tetapi sedapat mungkin dilakukan dengan melakukan pencegahan melalui perbaikan atas faktor-faktor yang mempengaruhi perilaku jahat seseorang atau yang biasa dikenal dengan istilah kondisi abnormal.

513 Abdul Gani, adalah seorang tokoh masyarakat dan tokoh pendidikan yang sekaligus sebagai PNS yang bekerja pada Pemerintah Daerah Kabupaten Bangkalan, yang tinggal di desa Billaporah, Kecamatan Socah, Kabupaten Bangkalan, yang diwawancarai di rumahnya pada tanggal 2 November 2016.

kanca è kellas, bân ka orèng laèn, jhughân carana mentaati peraturan-peraturan *sakola'an. Sapa'a bhâi sè melanggar pasti akan mendapat sanksi. Morèt è tingkat TK, SD, SMP, SMA parlo parlo èparèngèonèng* lebih intensif *parkara bâdâena* hak dan kewajiban bagi warga negara, nilai-nilai pancasila, **pasal-pasalUUD 1945** *sè ajellasaghi carana ollè* perlindungan hukum, hak-hak hukuman bagi setiap orang. *Kadhâng sabbhân* semester *parlo bâdâna* kampanye kesadaran hukum, *contona* pekan kesadaran hukum, pekan lalu lintas, pekan pramuka. *Sèttong hal sè penting kegiatan panèka kodhu bâdâ hubunganna bi'* upaya penanaman kesadaran hukum *ka morèt.*"

Artinya: "Menurut saya, yang perlu ditanamkan dalam pendidikan formal maupun nonformal adalah bagaimana peserta didik menjadi warganegara yang baik besoknya ketika mereka sudah dewasa. Juga pentingnya untuk menanamkan nilai-nilai kebudayaan Madura yang sejalan dengan nilai-nilai Pancasila, seperti nilai tenggang rasa, gotong royong, demokrasi dan sebagainya. Nilai-nilai tersebut ada pada budaya Madura. Adalah hal yang wajar bahwa pendidikan tentang kesadaran hukum ini sebaiknya diberikan mulai dari pendidikan tingkat rendah/TK sampai jenjang pendidikan tinggi. Untuk murid tingkat TK, perlu ditanamkan bagaimana berperilaku baik terhadap kedua orangtua, guru, teman sekelas atau kepada orang lain, serta bagaimana mentaati peraturan-peraturan yang dibentuk oleh sekolah dan sebagainya. Bahwa setiap orang harus berperilaku baik dan bahwa bila ada larangan-larangan, maka hal itu tidak boleh dilanggar karena bagi siapa saja yang melanggar pasti menerima sangsinya**.** Adapun pada tingkat SD, SMP, dan SMA perlu ditanamkan lebih intensif lagi tentang adanya hak dan kewajiban bagi warga negara, tentang nilai-nilai Pancasila, UUD 1945, pasal-pasal yang penting dari KUHP, serta bagaimana cara memperoleh perlindungan hukum, hak-hak hukum setiap pribadi dan sebagainya. Hal ini dilakukan untuk membentuk dimilikinya perasaan akan pentingnya rasa keadilan pada peserta didik tersebut. Di samping itu, topik-topik pelajaran tentang ke-sadaran hukum perlu diberikan yang disisipkan pada pelajaran pelajaran sekolah yang relevan, dengan banyak mengambil kasus-kasus yang terjadi di sekitar kehidupan mereka seperti masalah seputar *carok* dan sebagainya. Kadang-kadang ya satu semester sekali perlu diadakan semacam kampanye kesadaran hukum seperti mengadakan pekan kesadaran hukum, pekan lalu lintas, pekan pramuka pelopor

ketaatan pada hukum dan sebagainya. Satu hal yang penting bahwa kegiatan tersebut harus ada hubungannya dengan upaya menanamkan kesadaran hukum pada peserta didik"

Pendekatan pendidikan formal dan informal tentang moral Pancasila dan agama, yang dilakukan secara terarah dan terencana merupakan pembentuk penanaman dan pembangunan kesadaran hukum yang ampuh pada peserta didik demi menaggulangi kebiasaan (adat) yang buruk sebagaimana halnya peruntukan *carok* pada masyarakat Madura. Sudah selayaknya muatan pendididkan moral dan keagamaan yang disinergikan dengan upaya pembangunan kesadaran hukum ini dijadikan muatan lokal pada pendidikan seperti sekolah-sekolah mulai dari SD/ madharasah hingga perguruan tinggi juga melalui pendidikan di pondok-pondok pesantren.

Membangun etika adab (*civil ethics*) dalam masyarakat sangat perlu di mulai dari usia dini (usia sekolah) hingga dewasa. Karena mereka pun kelak akan membangun rumah tangga dan bermasyarakat. Sehingga pembangunan etika adab melalui peserta didik ini dapat merupakan *common platform* yang bagus untuk membangun etika adab masyarakat. Hal ini sangat perlu dan penting sebagai prasyarat pokok dalam rangka mewujudkan negara hukum yang berkeadilan, negara demokratis yang berkeadaban, yang ditujukan untuk mewujudkan negara kesejahteraan yang berkemakmuran. Moral bermasyarakat berdasarkan pada moral Pancasila inilah yang menjadi sumber dari budaya hukum masyarakat. Sementara itu untuk membangun kesadaran hukum bagi masyarakat luas, Samsul Hadi[514] menyatakan pendapatnya sebagai berikut:

"Menurut kacamata saya untuk membangun kesadaran hukum pada masyarakat luas dapat dilakukan dengan beberapa cara, seperti: penyuluhan hukum, kampanye, dan pameran-pameran. Adapun yang saya maksud dengan kegiatan penyuluhan

514 Hadi, adalah seorang PNS yang bekerja pada Kantor Kejaksaan Negeri Bangkalan, yang diwawancarai di kantornya pada tanggal 23 Oktober 2016

hukum adalah kegiatan untuk meningkatkan kesadaran hukum masyarakat berupa penyampaian dan penjelasan peraturan hukum kepada masyarakat yang disampaikan dalam suasana informal. Dengan kegiatan ini diharapkan agar setiap masyarakat mengetahui dan memahami apa yang menjadi hak, kewajiban dan wewenangnya di hadapan hukum yang dijamin oleh negara sehingga mereka mengetahui, memahami, menghayati sekaligus mematuhi hukum negara yang ada dan berlaku. Kegitan penyuluhan hukum juga dapat dilakukan melalui penyuluhan hukum langsung seperti ceramah, diskusi, temu warga, simulasi dan sebagainya, atau penyuluhan hukum secara tidak langsung seperti melalui radio lokal, televisi lokal dan sebagainya. Dengan kegitan seperti ini diharapkan dapatnya dicapai terwujudnya kesadaran hukum yang tinggi pada masyarakat. Dengan tingginya kesadaran hukum yang ada pada masyarakat diharapkan setiap anggota masyarakat menyadari hak dan kewajibannya sebagai warga negara yang baik serta memahami makna keadilan, perlindungan terhadap harkat dan martabat manusia atau HAM yang akhirnya berkontribusi pada terwujudnya ketertiban, ketentraman, dan taat hukum. Cara lain dapat juga melalui kegiatan-kegiatan seperti: ceramah, mengadakan berbagai macam perlombaan yang berkaitan dengan kesadaran hukum serta pemilihan warga masyarakat teladan dan lain sebagainya. Juga perlu spanduk-spanduk tentang ajakan untuk sadar hukum dan sebagainya."

Pembangunan kesadaran hukum secara *non-formal* selayaknya terlebih dahulu ditujukan kepada para patron sosial yang sekaligus sebagai elit lokal dan juga sebagai *social broker* seperti para *klèbun*, *patinggi*,[515] *blatèr* dan para kiai dan tokoh masyarakat yang lain. Mereka pada dasarnya dapat menjadi *agents of change* perubahan budaya hukum yang sesuai dengan moralitas Pancasila pada masyarakat Madura.

Perilaku ketauladanan para *elite* lokal dalam menyikapi setiap peristiwa hukum yang terjadi (budaya hukum mereka) menjadi sesuatu hal yang sangat penting dalam konteks masyarakat yang bertipe paternalistik tersebut. Pada masyarakat yang bertipe

515 *Patinggi* bagi masyarakat Madura sama dengan panggilan ketua adat.

ini, budaya hukum para elite lokal (*patron*) akan senantiasa menjadi panutan budaya hukum masyarakatnya (*client*). Bila hukum disepakati untuk dijadikan kebutuhan dalam kehidupan sosial, maka budaya hukum perlu ditumbuhkan dalam masyarakat. Tanpa adanya budaya hukum yang baik yang selaras dengan nilai-nilai Pancasila pada suatu masyarakat maka akan mudah terjadi pelanggaran hukum di dalam masyarakat tersebut. Adapun fungsi penting budaya hukum adalah peranannya sebagai penggerak bekerjanya hukum dalam suatu masyarakat.[516]

Jika perilaku ketauladanan para *elite* lokal dalam menyikapi setiap peristiwa hukum yang terjadi sudah selaras dengan nilai-nilai Pancasila, baru strategi ini kemudian ditujukan kepada masyarakat luas. Bila para patron sosial ini telah berbudaya hukum sesuai dengan moralitas Pancasila yang tercermin pada sikap, persepsi dan responnya dalam menyikapi semua peristiwa hukum utamanya dalam kasus perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam, kondisi ini akan memudahkan para pengikut untuk berbudaya seperti para patronnya.

Pembangunan kesadaran hukum pada sebagian masyarakat Madura tentunya diarahkan untuk mereduksi bahkan meniadakan peruntukan pidana yang mengarah kepada timbulnya praktik *carok.* Di samping itu seandainya terjadi praktik *carok* akibat dari adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam, masyarakat dengan penuh sadar menyelesaikan persoalan tersebut ke ranah penyelesaian hukum negara yang ada serta tidak saling berbalas dendam atau mencari solusi lewat kesepakatan Lembaga Musyawarah Adat (LMA).

---

516 Lihat, Woro Winandi, *Reformasi Penegakan Hak Asasi Manusia di Era Globalisasi*, dalam Muladi (Ed), *Hak Asasi Manusia Hakikat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat*, Bandung: Penerbit, Refika Aditama, 2005, hlm. 57.

Memberdayakan Mediasi Adat Lewat LMA sebagai Solusi Praktis, Ekonomis, dan Sesuai dengan Budaya Masyarakat dalam Penyelesaian Permasalahan Perendahan Martabat dan Harga Diri, Istri, Agama, serta Sengketa Sumber Daya Alam

Keberadaan IJS yang dalam hal ini penulis usulkan dengan nama Lembaga Musyawarah Adat (LMA) pada daerah-daerah rawan potensi *carok* sangat diperlukan agar mudah diakses oleh anggota komunitas lokal. Adapun alasan mengapa LMA diperlukan juga karena adanya faktor jarak, bahasa, proses maupun faktor budaya, serta kekhasan kasus yang terjadi (persoalan akibat adanya rasa *malo*). Di mata masyarakat Madura, signifikasi proses penanganan persoalan hukum sebenarnya terletak pada proses menemukan solusi yang dapat diterima oleh para pihak yang bermasalah dan pada adanya kemungkinan dapat memulihkan keharmonisan kelompok-kelompok tersebut. Bahkan bila memungkinkan dapat melahirkan harmoni yang baru dalam relasi sosial antar anggota komunitas.

Keberadaan LMA sebenarnya dapat menjadi alternatif solusi yang dapat dijadikan antisipasi dalam rangka proses pencarian keadilan bagi masyarakat yang masih tradisional seperti masyarakat Madura yang tinggal di pelosok-pelosok daerah. Dibutuhkannya lembaga yang mirip dengan peradilan adat dalam masyarakat sebagai lembaga penyelesaian sengketa, sebenarnya merupakan bukti adanya pluralisme hukum di Indonesia. Pluralisme hukum harus diakui sebagai sebuah realitas masyarakat yang sebenarnya ada dalam kehidupan masyarakat kita.

Diskursus penyelesaian masalah lewat LMA ini pada dasarnya merefleksikan realitas politik bahwa dalam sebuah negara terdapat ruang yang khusus untuk masyarakatnya dalam mencari solusi yang terbaik yang sesuai dengan kulturnya sendiri. Ruang yang besar memang menjadi domain Negara dalam mengelola

semua urusan masyarakat Adapun sebagian urusan lain (ruang yang kecil dan khusus) biar tetap diurus oleh masyarakat sendiri karena mereka mampu dan bahkan akan lebih efektif dan efisien dalam mengurusnya.[517]

Pada dasarnya, keberadaan sistem peradilan adat yang pernah lama dikenal di Indonesia itu akhirnya oleh Pemerintah Republik Indonesia dihapus keberadaannya melalui **UU Nomor 1 Tahun 1951** tentang Tindakan-tindakan Sementara Untuk Menyelenggarakan Kesatuan Susunan Kekuasaan dan Acara Pengadilan-Pengadilan Sipil (selanjutnya disebut **UU drt No. 1 Tahun 1951**), yang dikeluarkan tanggal 13 Januari 1951. Sistem peradilan adat dihapus berdasarkan **Pasal 1 ayat** (2) **UU drt No. 1 Tahun 1951**, yaitu "Pada saat yang berangsur-angsur akan ditentukan oleh Menteri Kehakiman dihapuskan segala Peradilan Adat (*Inheemse rechtspraak in rechtstreeks bestuurd gebied*) kecuali peradilan agama, jika peradilan itu menurut hukum yang hidup merupakan satu bagian tersendiri dari peradilan adat". UU tentang Kekuasaan Kehakiman Tahun 2009 pun turut serta menisbikan pengakuan terhadap adanya peradilan adat tersebut, walaupun secara khusus Negara menerima penyelesaian perkara di luar pengadilan (arbitrase dan alternatif penyelesaian sengketa/ APS). Istilah yang digunakan dalam UU tersebut adalah 'sengketa' bukan lagi 'perkara' sehingga hal tersebut tidak sesuai dengan konsep peradilan adat pada jaman pra kemerdekaan.

Kedudukan peradilan adat di Indonesia sangatlah lemah karena belum diatur jelas dalam sistem peradilan nasional sebagai sebuah penyelesaian sengketa alternatif di luar peradilan Negara. **UU Kekuasan Kehakiman Tahun 2009** ini hanya mengakui kepala desa sebagai hakim perdamaian desa yang berbeda dengan hakim peradilan adat yang pernah ada di Indonesia.

---

517 Emil Kleden, *Peradilan Adat: Cermin Upaya Membangun Otonomi*, 2008, http://www.yayasanpusaka.blogspot.com/2008/08/17/peradilan-adat-cermin-upaya- membangun.html./, diakses pada tanggal 25 November 2016.

Reformasi penyelenggaraan sistem pemerintahan dari sentralisasi ke desentralisasi yang secara yuridis formal di mulai dengan hadirnya **UU Nomor 22 Tahun 1999** Tentang Pemerintah Daerah dan dilanjutkan dengan keluarnya **UU Nomor 9 Tahun 2015** Tentang Perubahan Kedua atas **UU Nomor 23 Tahun 2014** Tentang Pemerintahan Daerah mengakui dan menghormati sifat dan susunan masyarakat yang mandiri dan otonom. UU Tentang Pemda Tahun 1999 ini sebenarnya memberikan angin segar atau dukungan legal politis yakni adanya niat untuk mengembalikan pengaturan peradilan adat ke dalam sistem hukum nasional.

Pemberian kewenangan mendamaikan perselisihan yang dilakukan oleh seorang kepala desa sebenarnya merupakan wujud kesadaran, bahwa sistem peradilan sebagai bagian yang utuh adalah juga merupakan hak otonomi masyarakat desa. Keutamaan lainnya dari LMA yang penulis usulkan adalah dimungkinkannya adanya upaya penyelesaian perkara atau sengketa secara mudah, cepat dan berbiayanya murah (bahkan tidak berbiaya), tidak kaku dan tidak formalistik.

Filosofi memulihkan harmoni kemasyarakatan yang dicapai dengan menciptakan keseimbangan penyelesaian sengketa dengan asas *win-win solution* yang berpedoman pada nilai kearifan lokal sebenarnya sangat didambakan oleh masyarakat Madura ini dimana masyarakatnya masih dalam bentuk paguyuban (*rechtgemenschap*). Penegakan hukum dan penyelesaian sengketa model LMA ini jika dikaitkan dengan persepsi Mochtar Kesumaatmadja, yakni bahwa pada masyarakat yang sedang membangun maka di situ akan terjadi perubahan pada masyarakatnya. Ketika hukum diharapkan mampu berfungsi untuk menjamin perubahan tersebut, maka hukum bukan lagi hanya berupa norma dan asas tetapi juga merupakan suatu gejala sosial yang ada dalam masyarakat. Hukum yang baik pada hakikatnya adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup

(*the living law),*yang merupakan perwujudan dari nilai-nilai serta harapan keadilan yang berlaku dalam masyarakat.

Keberadaan LMA ini sebenarnya akan memperingan beban SPP negara yang antara lain bermanfaat untuk: (1) Membantu pihak kepolisian dalam mengurus kasus-kasus pidana tertentu (persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada sebagian masyarakat Madura) yang berskala lokal; (2) Mengurangi penumpukan perkara tertentu (yang tidak perlu) di pengadilan; (3) Memperingan beban negara dalam menyelesaikan konflik sosial; (4) Menjaga keberlanjutan keharmonisan masyarakat yang sudah terbentuk.

Dalam kaitannya dengan konsep *restoratif justice*[518] sistem peradilan desa ini memang bersumber dari nilai-nilai masyarakat tradisional yang telah ada selama ini yang sudah berlangsung turun-temurun. Nilai-nilai kultural tersebut antara lain semangat kekeluargaan, musyawarah dan keadilan sosial. Dengan demikian nilai-nilai tersebut sebenarnya juga merupakan nilai-nilai dari Pancasila. Upaya mencapai penyelesaian persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam (selain yang menyangkut masalah kehormatan istri) melalui musyawarah dan mufakat merupakan cerminan dari pengamalan dari nilai-nilai yang terkandung dalam sila keempat dari Pancasila.

Penyelesaian perkara lewat masyarakat yang didasarkan atas mufakat terbukti telah berhasil menyelesaikan konflik pada masyarakat Madura. Peradilan model LMA ini akan terselenggara dengan cepat dan berbiaya murah. Disamping itu, peradilan seperti itu akan lebih memenuhi rasa keadilan baik bagi pelaku dan korban serta keluarganya dan secara efektif menjadi sarana rekonsioliasi

518 Keadilan restoratif melihat perkara pidana sebagai: "*Crime is violation of people and relationship. It creates obligations to make things right. Justice involves the victim, the offender, and the community in a search for solutitions which promote repair, reconciliation, and reassurance*". Lihat, Howard Zehr, *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*, Ontario: Herald Press, 1990, hlm. 181.

dan pemulihan keseimbangan dalam masyarakat. Selain itu proses peradilan ini dapat menjadi sarana yang efektif untuk mencegah dilakukannya peruntukan melawan hukum lagi. Hal ini dapat dimemengerti karena proses peradilan model LMA ini diikuti oleh para tetangga, keluarga, elit lokal serta orang-orang yang dikenal oleh pelaku dan korban. Biasanya peradilan adat ini dapat disaksikan secara lang-sung oleh masyarakat luas.

Dalam perspektif keadilan restoratif, bahwa korban utama atas terjadinya suatu tindak pidana bukanlah negara. Di samping hal itu dalam konsep keadilan ini kejahatan menciptakan keharusan dan kewajiban untuk membenahi hubungan akibat atas terjadinya tindak pidana, hal ini sebenarnya juga sejalan dengan konsep ilmu kriminologi.[519] Di sisi lain dalam konsep keadilan restoratif ini bahwa dalam proses pencarian pemecahan masalah yang terjadi atas suatu per-kara pidana di mana keterlibatan korban, masyarakat dan pelaku menjadi penting dalam usaha perbaikan, rekonsiliasi, dan pen-jaminan keberlangsungan usaha perbaikan tersebut.

Dengan adanya penyelesaian masalah lewat LMA ini diharapkan:

(1) Menyelesaikan konflik yang ditimbulkan oleh suatu tindak pidana, dan memulihkan keseimbangan, serta mendatang-kan rasa damai dan tertib dalam masyarakat;

(2) Membebaskan rasa bersalah pada diri sanubari terpidana; dan

(3) Memaafkan terpidana.

Ketiga konsep di atas rupanya belum terjawabkan oleh mekanisme SPP yang diselenggarakan oleh negara hingga saat ini. Padahal ketiga konsep di atas secara jelas terkandung dalam semangat keadilan restoratif. Dalam konsep keadilan restoratif

519 Untuk diskusi yang lebih komprehensif dapat disimak persepsi Koesriani. Lihat, Koesriani Siswosoebroto, *Pendekatan Baru dalam Kriminologi*, Jakarta: Penerbit Universitas Trisakti, 2009.

pencapaian dari ketiga ideal tujuan di atas hanya dapat dilakukan melalui mekanisme dialog yang di gelar antara korban dan pelaku peruntukan pidana yang melibatkan unsur masyarakat. Inilah yang akan diperjuangkan dan diwujudkan dalam format LMA.

Keberadaan format LMA akan mampu mencerminkan keseimbangan antara sisi kepastian, keadilan dan kemanfaatan dan bukan hanya membatasi diri pada proses yang mengedepankan kepastian hukum saja. LMA sebaiknya dipandang sebagai mekanisme pencarian keadilan yang relatif lebih dinamis serta memiliki makna penting secara sosiologis. Keberadaan lembaga ini juga selayaknya dilihat sebagai upaya merawat secara lebih maju atas situasi kebermaknaan sosial (*social significance*) yang ada dalam masyarakat.

Sebagaimana telah disinggung di depan bahwa akar nilai yang diperjuangkan oleh keadilan restoratif berasal dari nilai-nlai tradisional dalam masyarakat tradisional tersebut. Adapun nilai-nilai tradisional tersebut antara lain adalah: nilai keseimbangan, harmonisasi serta kedamaian dalam masyarakat. Karena alasan inilah pada beberapa negara di Afrika bahwa lembaga peradilan desa yang mirip dengan lembaga peradilan adat ini tetap dipertahankan sebagai sarana bagi masyarakat tradisional untuk menyelesaikan sengketa atau permasalahan yang di dalamnya juga termasuk persoalan–persoalan hukum pidana.

Berkaitan dengan LMA dan mediasi adat untuk penyelesaian masalah perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam ini pada sebagian masyarakat Madura sebenarnya dapat dilakukan secara bersinergi oleh para tokoh adat (*blater*), kiai dan wakil dari pemerintahan yang dalam hal ini adalah keterlibatan *klebun* dan polisi (Babinkamtibmas). Penyelesaian adat ini senafas dengan konsep *restorative justice*[520]yakni peradilan yang

520 Apa yang dimaksud dengan *restorative justice* adalah *"a theory of justice that emphasizes repairing the harm cause or revealed by criminal behaviour. It is best*

dilakukan melalui proses kooperatif yang melibatkan semua pihak (*stake holders*). Mediasi adat ini memiliki peran yang sangat strategis utamanya untuk menyelesaikan konflik laten (*carok retaliation habit*) yang mungkin akan terjadi berkepanjangan akibat rasa permusuhan dan balas dendam. Sebagai misal permusuhan laten antara masyarakat Billaporah dan Jaddih yang sudah bertahun tahun akhirnya dapat diselesaikan lewat mediasi adat yang difasilitasi oleh pemerintah (*klebun* dan Polri). Mengenai mediasi adat yang pernah dilakukan untuk memulihkan hubungan baik antara masyarakat desa Billaporah dan Jaddih ini, Slamet Hariyono[521] menuturkan sebagai berikut:

"Dahulu masyarakat Jaddih dan Billaporah itu musuhan yang sangat parah dan mencekam situasinya. Pokok lewat sedikit 'bet'. Hari ini orang Jaddih yang kena misalnya. Besoknya orang Billaporah lewat 'bet'. Kemudian yang menganiaya tadi ditangkap. Keluarganya yang dianiaya balas dendam ganti menganiaya siapa saja yang berasal dari desa orang yang menganiaya tadi. Hal itu terus silih berganti saling menganiaya sampai ada korban nyawa pada waktu itu. Masyarakat pun takut lewat wilayah itu. Kasus yang menyita perhatian aparat hukum ini sebenarnya berasal dari masalah sepele yakni perendahan harga diri. Kemudian, para tokoh adat, kiai, *klèbun*, Polri dan wakil-wakil dari pihak korban bertemu muka yang tentunya difasilitasi oleh tokoh ulama yang kharismatik (kiai besar) bagi masyarakat Bangkalan. Musyawarahnya tentu berjalan alot dan tidak mudah untuk membuahkan penyelesaian perdamaian yang permanen di antara dua pihak tersebut. Alhamdulillah, dengan kerja keras akhirnya kedua masyarakat dari desa-desa tersebut sekarang dapat hidup berdampingan."

---

accomplished throught cooperative process that include all stake holders. Adapun ahli lain medifinisikan sebagai *"a valued-based approach to responding to wrong doing and conflict, with a balanced focus on the person harmed, the person causing the harm, and the affected community."* Lihat,Darell Fox, *Social Walfare and Restorative Justice,* Journal of Criminology, Socijalna Interracija, 2009 Vol 17 Issue 1, Pagesrecord No. 55-68, London Metropolitan: University Department of Applied Social Sciences, hlm. 56.

521 Aiptu Slamet Hariyono, Wawancara., *op.cit*.

Berdasarkan atas penjelasan yang disampaikan oleh babinkamtibmas tersebut dapatlah digarisbawahi bahwa penyelesaian masalah sosial yang rumit dapat ditempuh secara mudah, murah dan maslahah lewat semacam peradilan adat setempat. Sayangnya, pola ini belum terbakukan dalam pranata sosial masyarakat di Madura. Berkaitan dengan musyawarah adat untuk mencari solusi atas persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam ini, Hamid[522] menuturkan sebagai berikut:

"Mon ca'na *kaulâ mon bâdâ* masalah gesekan *antarana orèng dhisa Jeddih nèka biyasana dâri* persoalan *tana, aèng bân bu-obuwân poko'na sèlaèn dâri urusânna binè,* penyelesaian *nèka bisa* secaramusyawarah *lebbi beccè'. Apa polè nèka dâlem kalowarga rajâ.* Musyawarah *nèka beccè'polana kabbhi* masalah *bisa èhindari bân nyarè jhâlân sè beccè' bân nyarè kasapakaddhanna. San la marè musyawarah tadâ'* dendam *polè. Tapè mon èsambi ka* hukum *pamarènta* malah *lo' dik rè-marè bân polè kadhâng pulisi abhillâ kâ sèttong orèng. Akhèrra bâdâ sè ta'* puas *pas dhâddhi* masalah *polè. Nèka kodhu bâdâ duwâ' kalowarga sè noro'. Mon parlo bannè pèra' pa' klèbun sè èsambi tapè èsambi kèya pa' Babin, pa' kèyaè bân blatèr kènè', dhâddhi kabbhi* hadir *bân narèma* keputusansepakat."

Artinya: "Menurut saya kalau ada masalah gesekan antar orang di desa Jaddih ini ya mungkin akibat dari persoalan tanah, waris, air dan ternak pokoknya selain urusan istri-lah, penyelesaian secara musyawarah itu lebih baik. Apalagi kalau itu masih dalam keluarga besar. Musyawarah itu baik karena semua yang bermasalah dapat dihadirkan dan mencari jalan keluar yang paling baik serta dicari kata sepakatnya. Kalau sudah musyawarah kan sudah tidak ada dendam lagi. Semua dapat menerima dan menyadari. Tapi kalau dibawa ke hukumnya pemerintah malah tidak selesai-selesai karena pasti ada pihak yang tidak puas, belum lagi kalau pak polisinya condong ke satu keluarga. Kalau model penyelesaian yang seperti ini tentu ada pihak yang tidak puas. Ini malah akan jadi sumber masalah lagi nantinya. Musyawarah itu sebaiknya juga menghadirkan keluarga besar dari kedua belah pihak. Minimal ada tokoh keluarganya yang ikut. Kalau perlu jangan pak *klèbun* saja yang diajak tapi juga pak Babin, pak kiai dan *blatèr kènè'*. Jadi semua harus

522 Hamid, wawancara., *op.,cit*.

hadir dan semua bisa menerima keputusannya, dan semua sepakat."

Berdasarkan pendapat Hamid di atas menunjukan bahwa masyarakat tradisional lebih memilih menyelesaikan perkaranya lewat musyawarah adat daripada menempuh jalur SPP negara. Namun sayangnya, pengakuan terhadap eksistensi adat dan *community justice* ini belum optimal digali untuk menyelesaikan perkara-perkara hukum yang terjadi di masyarakat.[523] Pluralisme hukum sudah seharusnya diakui sebagai sebuah realitas masyarakat yang sebenarnya ada dalam kehidupan masyarakat kita. Berkaitan dengan penanganan penyelesaian melalui musyawarah ini, Suherman Tohir[524]mengatakan sebagai berikut:

"Sebenarnya kalau ada masalah gesekan antar warga atau persoalan hukum dalam keluarga besar di desa Jaddih ini itu yang mujarab diselesaikan lewat musyawarah yang melibatkan para pihak yang bermusuhan. Lewat pak *klèbun* dan dengan diikutkannya para tokoh lokal seperti *blatèr* serta pak kiai, musyawarah untuk menyelesaikan masalah tersebut akan berbobot dan berpengaruh kuat terhadap pengikatan kesepakatan atas hasilnya. Kalau saya dari kepolisian pada dasarnya mengikuti dan mendukung saja, yang penting tidak ada lagi masalah susulan atau gejolak yang berpotensi terhadap pelanggaran hukum yang lebih serius. Kalau masalah seperti ejek-mengejek, soal air, ternak memang yang baik diselesaikan lewat musyawarah. Solusinya pun atas hasil kesepakatan bersama jadi kuat. Tapi kalau untuk soal kehormatan istri ini yang belum dapat."

Dari paparan di atas menunjukkan bahwa penyelesaian masalah mirip peradilan adat pada dasarnya merefleksikan realitas sosio-kultural yang ada pada masyarakat dalam mencari solusi yang terbaik, mapan dan adil dan juga yang senafas dengan semangat yang ada budayanya. Keefektifan penyelesaian lewat musyawarah

---

523 Yance Arizona, *Kedudukan Peradilan Adat dalam sistem Hukum Nasional*, *Makalah* disampaikan pada Diskusi tentang Memperkuat Peradilan Adat di Kalimantan Tengah untuk Penguatan Akses terhadap Keadilan, Selasa, 11 Juni 2013, hlm.3.

524 Aiptu Suherman Tohir, wawancara., *op.cit*.

ini juga disampaikan oleh Rudi Hartono[525] yang berpendapat sebagai berikut:

"Masyarakat Parseh ini kan masih tergolong masyarakat tradisional. Kalau ada masalah perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam selain masalah kehormatan istri yang efektif itu ya lewat penyelesaian musyawarah. Ini sistem solusi yang sudah turun-temurun. Biasanya pak *klèbun* mengundang mereka yang bermasalah termasuk tokoh-tokoh dalam keluarga itu (orang yang berpengaruh), tokoh masyarakat setempat seperti *blatèr kènè'*, tokoh agama, serta dari kepolisian. Kalau dibawa ke urusan polisi, persoalan tersebut malah tidak selesai dengan sempurna. Di samping itu menurut pendapat masyarakat penyelesaian melalui polisi itu bertele-tele, lama dan menyisakan masalah. Ini malah yang berbahaya."

Pada dasarnya, secara historis peradilan lokal ini dapat mengurusi persoalan yang tidak terbatas pada upaya perdamaian saja, te-tapi juga kekuasaan memutus semua sengketa dalam semua bidang hukum baik itu ranah pidana, perdata, publik, dan lain-lain[526]. Berkaitan dengan luasnya permasalahan yang dapat dicakup oleh model peradilan adat ini, Mahmud[527] mengatakan berikut ini:

"*Kaulâ* sebagai *klèbun Jeddih nèka kan bap'na* masyarakat. *Mon bâdâ* masalah *è dhisa* terutamasoalternak, *tana, aèng bân salèng co-ngoco kaulâ ngajhâk kabbhi toju' abhâreng bân amusyawarah è kantor dhisa ghâbây nyarè* solusi. *Tradisinah Madhurâ biyasana* tokoh-tokoh *sè èhormadhi sè èpanoro', kadhiyâ pa' kèyaè, bân kalowargâ bâng-sèbâng, bân ngajhâk pa' Babin. Mon urusânna èkèbâ ka pulisi nèka ta'* tuntas *bân prosèssa abit, polana bânnya' orèng sè* terlibat."

Artinya: "Saya ini sebagai *klèbun* Jaddih itu kan sebagai bapaknya masyarakat sini. Kalau ada masalah di desa terutama soal ternak, air, tanah dan saling ejek ya saya ajak mereka semua duduk bersama, bermusyawarah di rumah saya (kantor desa) untuk mencari solusi yang baik. Ini tradisi di Madura. Biasanya tokoh-tokoh yang mereka hormati ya diikutsertakan, seperti pak kiai dan tokoh dari keluarga masing-masing. Di samping itu kita juga

525 Brigadir Rudi Hartono, wawancara., *op.cit*.

526 Hazairin dalam R. Soepomo, *Pertautan*., *loc.cit*.

527 Mahmud, wawancara, *op.cit*.

mengajak pak Babin biar musyawarahnya mantap dan solusinya dicapai serta dihormati semua pihak. Kalau dibawa ke urusan polisi kebanyakan warga sini tidak mau. Mereka itu sebenarnya masih takut dengan urusan polisi. Selain itu kalau melalui urusan polisi itu tidak tuntas dan prosesnya lama, karena yang terlibat masalah dapat saja melibatkan banyak orang."

Bahasan di atas merupakan realitas sosial, kultural dan merupakan cermin bagaimana masyarakat Madura memilih cara-cara penyelesaian perkara (cara berhukum) yang efektif, efisien, murah serta diterima oleh semua pihak. Semestinya pemerintah memperhatikan dan mempertibangkan realitas tersebut dalam rangka membangun hukum nasionalnya. Rupanya bukan hanya azas kepastian dan keadilan hukum saja yang menjadi pertimbangan pemerintah dalam membangun hukum nasionalnya, tapi lebih dari itu azas kemanfaatan hukum semestinya dijadikan pijakan utama dalam usaha mencipatakan masyarakat yang damai, harmoni dan tertib.

BAB

6

BAB 6

PENUTUP

SIMPULAN

Berdasarkan olah pikir yang telah dipaparkan pada bab-bab terdahulu penulis perlu menyatakan beberapa simpulan sebagai berikut:

1. Sebagian masyarakat Madura memilih *carok* sebagai alternatif penyelesaian dalam konflik perendahan martabat dan harga diri karena *carok* merupakan suatu norma sosial yang mendapat dukungan masyarakat luas. Tindakan melakukan *carok* untuk membalas rasa *malo* telah menjadi norma dan nilai sosial yang melembaga pada masyarakat tersebut. Di samping sebagi tindakan sosial yang rasional (*zweckrationales handeln*) yang dibenarkan secara sosial, *carok* bagi sebagian masyarakat Madura juga merupakan tindakan yang berorientasi pada nilai (*wertrational handeln*). Tindakan inilah yang menuntun dan mengatur perilaku seseorang ketika dirinya mendapat rasa *malo* akibat adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam. Adanya rasa *malo* pada diri seseorang yang kemudian

disatukan dengan komitmen kolektif sosial terhadap suatu nilai yang dalam hal ini adalah respon terhadap adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam inilah yang mengatur perilaku dalam bentuk suatu tindakan *carok*. Dengan demikian *carok* adalah tindakan yang di legetimasi secara sosial oleh masyarakat. Tindakan individu untuk melakukan *carok* itu dipengaruhi oleh sistem sosial, sistem budaya, sistem kepribadian yang sudah menjadi tradisi secara turun-temurun (*traditional action*). Di samping itu *carok* merupakan wujud keadilan yang seadil-adilnya menurut sebagian masyarakat Madura dalam merespon penimpaan rasa *malo*. Perendahan martabat dan moral pada seseorang sebagai anggota dalam kekerabatan sosial akan dimaknai sebagai perendahan martabat dan moral pada kelompok sosial secara keseluruhan. Bagi masyarakat Madura perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam yang mengakibatkan timbulnya rasa *malo* akan pasti dimaknai sebagai tindakan ketidakadilan pada seseorang (*inequitable deeds*). Rasa ketidakadilan inilah yang menjadikan seseorang dan kelompok sosialnya sangat merasa terganggu, dirugikan, disengsarakan dan bahkan dihinakan. Rasa dihinakan ini akan terasa sangat menyakitkan sekali apa bila rasa *malo* tersebut terpicu karena perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam yang menyangkut kehormatan istri.

2. Persepsi sebagian masyarakat Madura terhadap konfik perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura adalah:
   (1) Adanya persepsi masyarakat yang tidak mendukung praktik *carok.* Menurut mereka persoalan perendahan

martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam tidak harus diselesaikan dengan *carok*. Masyarakat kelompok ini berpersepsi bahwa hukum negaralah yang semestinya didayagunakan secara maksimal untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan tersebut. Kelompok masyarakat ini jumlahnya relatif sedikit. Mereka pada umumnya mewakili kelompok, kiai, PNS, TNI dan Polri serta kelompok sosial lain yang mapan secara ekonomi. Menurut mereka *carok* di sam-ping akan memakan korban nyawa, hal tersebut juga berpotensi melahirkan dendam yang berkepanjangan serta kebiasaan pembunuhan pembalasan yang tiada akhir (*killing retaliation habit*);

(2) Adanya persepsi masyarakat yang setuju atau mendukung terhadap praktik *carok* yang diakibatkan oleh adanya rasa malu akibat dari diinjaknya kehormatan. Mereka mendukung budaya hukum tersebut karena hal itu sebagai warisan budaya dari para leluhurnya. Kelompok masyarakat ini adalah kalangan *blatèr kènè'* (*blatèr* lokal). Di samping itu juga merupakan persepsi serta pendapat sebagian masyarakat desa Jaddih, Parseh, Billaporah di Kecamatan Socah, kabu-paten Bangkalan yang kurang mengenyam dunia pendidikan formal dan informal serta yang secara ekonomi kurang beruntung;

(3) Adanya persepsi masyarakat yang memaklumi (membolehkan) praktik *carok* namun untuk masalah yang menyangkut kehormatan istri saja. Kelompok masyarakat ini menyatakan bahwa *carok* itu adalah solusi yang sangat pantas dilakukan hanya untuk masalah kehormatan perempuan utamanya terhadap kehormatan istri saja. Sedang masalah selain kehormatan istri dapat diupayakan

solusinya yang adil yang membuahkan maslahat dan manfaat bagi kedua belah pihak melalui musyawarah adat;

(4) Adanya persepsi masyarakat pentingnya utuk memiliki anak keturunan yang berjenis kelamin laki-laki menjadi *orèng angko* (orang yang berani) bila sudah menginjak usia dewasa. Harapan para orangtua tersebut sebenarnya adalah fakta budaya bahwa menjadi *orèng angko* adalah ideal yang harus dimiliki oleh setiap laki-laki Madura kelak bilamana mereka tumbuh dewasa;

(5) Adanya persepsi masyarakat tentang adanya peran yang signifikan bagi para elit lokal (kiai dan *blatèr* dan *klèbun*) dalam persoalan seputar *carok*. Para elit lokal ini tidak dapat dimarginalkan keberadaannya karena ketiganya telah lama terbangun dalam pranata sosial dan politis dalam sistem kehidupan masyarakat Madura. Relasi kiai, *blatèr* dan *klèbun* adalah realitas relasi elit sosial lokal dan merupakan kekuatan sosial yang sangat kuat dan berpengaruh pada relasi hukum, ketataaturan sosial dan masyarakat Madura serta dalam mencari jalan keluar peniadaan kasus *carok* pada masyarakat tersebut.

3. Konstruksi budaya hukum penanggulangan *carok* berbasis nilai-nilai Pancasila dapat diwujudkan memalui:

(1) Memanfaatkan peran orangtua dan ulama serta *umaro'* sebagai wujud ketaatan pada ajaran agama, Islam untuk menanggulangi praktik *carok.* Pada dasarnya, ketaatan pada orangtua dan ulama serta *umaro'* tersebut di atas identik dengan konsep ketaatan kultural yang sudah mendarah da-ging bagi masyarakat Madura yakni konsep *bhuppa' bhabhu' ghuru rato*. Mereka inilah sebenarnya *main agents* dalam perubahan budaya hukum pada sebagian

masyarakat Madura khususnya dalam ranah penyelesaian persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam dengan tanpa *carok*;

(2) Menghidupkan budaya musyawarah dalam mengatasi persoalan sosial melalui penyuluhan hukum dan pengajia agama. Mengedepankan budaya musyawarah dalam mengatasi setiap persoalan sosial seperti persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam merupakan wujud dari pengamalan nilai–nilai Pancasila yakni sila yang ke empat;

(3) Mempengaruhi persepsi masyarakat bahwa budaya main hakim sendiri (*vigilante justice*) adalah budaya hukum yang salah. Dalam upaya mempengaruhi persepsi masyarakat bahwa budaya main hakim sendiri adalah budaya hukum yang salah yang tidak sesuai dengan ajaran agama, hukum negara dan tidak mencerminkan budaya dari masyarakat yang beradab kerjasama antara para elit lokal (*klèbun*, *blatèr*, *kèyaè*) dan Babinkamtibmas (Polri) memainkan peran yang sangat signifikan. Posisi sosio-kultural, legitimasi kiai yang sangat istimewa dalam masyarakat Madura dapat digunakan sebagai modal yang bernilai dalam upaya rekayasa sosial anti budaya main hakim sendiri di masyarakat serta dalam membentuk *team work* yang sinergis di antara para elit lokal dan Polri;

(4) Mengaktualisasikan Pancasila dan kesadaran untuk melaksanakannya dalam rangka membangun kesadaran hukum. Aktualisasi Pancasila yang subjektif ini akan terwujud secara sempurna apabila keseluruhan dari nilai-nilai Pancasila ter-sebut telah dipahami, diresapi dan dihayati oleh setiap indi-vidu;

(5) Memberdayaan mediasi adat lewat LMA sebagai solusi praktis dalam penyelesaian permasalahan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam. Keberadaan format LMA mencerminkan keseimbangan antara sisi kepastian, keadilan dan kemanfaatan, dan bukan hanya membatasi diri pada proses yang mengedepankan kepastian hukum saja. LMA merupakan sarana bagi masyarakat dalam usaha mencari keadilan yang relatif lebih dinamis, serta memiliki makna penting secara sosiologis.

IMPLIKASI STUDI

Teoretis

Bahwa dalam kasus terjadinya peristiwa hukum perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam pada sebagian masyarakat Madura perlu dibedakan antara yang menyangkut masalah kehormatan istri dan selain hal tersebut. Masalah yang berkaitan dengan kehormatan istri penulis melihat koneksitas antara persoalan faktor tingkat pendidikan dan pekerjaan merupakan faktor-faktor yang mampu mengurangi potensi terjadinya peruntukan pidana (praktik *carok*). Mereka yang memiliki pendidikan tinggi dan pekerjaan yang mapan, utamanya sebagai PNS, Polri, BUMN akan memilih berbudaya hukum seperti yang diharapkan oleh para pembentuk undang-undang dalam mensikapi rasa *malo* akibat perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam yang berkaitan dengan masalah istri. Mereka akan memilih penyelesaian melalui SPP negara. Adapun bagi mereka yang tidak berpendidikan tinggi dan bekerja di sektor swasta, mereka berbudaya hukum dengan

melakukan *carok* secara *nyèlèp* sebagai respon akibat dari rasa *malo* yang ditimpakan orang lain kepadanya. Dengan demikian secara teoretis ada implikasi tentang sejauh mana faktor pendidikan dan profesi berpengaruh terhadap budaya hukum masyarakat.

Informasi atas hasil penelitian ini tentunya memberikan peluang bagi penulis lain apakah budaya hukum seorang dipengaruhi oleh tingkat pendidikan dan profesinya ataukah hal tersebut hanya merupakan kasus parsial yang terjadi pada masyarakat Madura. Adanya segmentasi budaya hukum yang berbeda akibat dari faktor tingkat pendidikan dan pekerjaan tentunya merupakan wilayah '*theunknown*' ilmu budaya hukum yang perlu untuk didalami lagi.

Di samping itu bahwa penyelesaian secara musyawarah pada kasus perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam pada masyarakat Madura (selain yang menyangkut urusan kehormatan istri) dengan me-manfaatkan LMA yakni semacam peradilan adat atau yang umum dikenal dengan *customary justice system* atau *inheemsche rechtspraak.* LMA inilah lembaga yang berfungsi untuk menyelesaikan persoalan masyarakat lokal khususnya yang terkait dengan persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik sengketa sumber daya alam. LMA tersebut merupakan keberadaan secara sinergi antara wakil pemerintah yakni *klèbun* dan babinkamtibmas, kiai, serta *blatèr* yang dipercaya oleh masyarakat lokal. Oleh karenanya pemerintah seyogyanya tidak hanya memperhatikan hukum dan lembaga hukum yang formal saja namun juga nilai-nilai moral yang hidup di tengah-tengah masyarakat serta lembaga-lembaga peradilan informal.

Sebenarnya pengakuan dan penghormatan eksistensi terhadap cara berhukum lokal sudah tersirat lewat konstitusi sebagaimana halnya sebagian masyarakat Madura memiliki kultur yang khas dalam berhukum. Cara penyelesaian persoalan perendahan

martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam lewat LMA pada masyarakat Madura ini seharusnya dikaji lebih mendalam lagi dalam rangka pembangunan hukum nasional Indonesia karena secara alamiah kondisi masyarakat Madura sangat berbeda dengan masyarakat lain. Perbedaan tersebut terlahir karena adanya perbedaan nilai-nilai sosial budaya mereka yang mengakibatkan beda pula dalam nilai-nilai hukum sebagai produk sosial budayanya.

Setiap masyarakat sebenarnya memiliki otonomi terhadap nilai-nilai hukumnya, karena pada hakikatnya masyarakat itulah yang membutuhkan nilai-nilai hukum tersebut. Amanat konstitusi yang telah memberikan tempat terhadap pengakuan berhukum lokal ini semestinya harus dimaknai sebagai semangat dalam rangka mewujudkan negara hukum ala Indonesia yang benar-benar mampu membahagiakan rakyatnya.

Praktis

Dengan adanya LMA, maka perkara-perkara akibat dari permasalahan adanya perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam pada sebagian masyarakat Madura selain yang berkaitan dengan masalah kehormatan istri, sebaiknya diselesaikan lewat lembaga ini karena alasan praktis, ekonomis dan memang diharapkan oleh masyarakat setempat sejak turun temurun.

Untuk memberi tempat pada LMA sebagai lembaga alternatif penyelesaian perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam selain urusan yang menyangkut kehormatan istri diperlukan dasar hukum yang jelas dalam sistem hukum di Indonesia. Dalam rangka memberi dasar hukum tersebut diperlukan produk hukum yang memayungi penyelesaian pidana di luar sistem pengadilan ini.

REKOMENDASI

(1) Bahwa sejauh inisecara yuridis normatif, penyelesaian persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam diselesaikan dengan sanksi pidana. Kejahatan ini diatur dalam Bab XIV Buku Kedua KUHP, yakni kejahatan terhadap kesusilaan yang melanggar **pasal 281 s/d 299 KUHP**. Padahal dengan penggunaan sanksi pidana agar dapat diterima dengan baik sebagai solusi yang memberikan keadilan maka kesadaran hukum masyarakatnyalah yang harus diwujudkan. Karena ketidak puasan terhadap perlakuan negara inilah yang dapat memicu dan melahirkan kejahatan yang baru seperti pada kasus *carok retaliation*. Hal ini sering terjadi karena sebagian masyarakat Madura menganggap bahwa hukum positif negara dirasa kurang dapat memberikankeadilan pada korban. Solusi terbaik untuk semua permasalahan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta konflik perihal sengketa sumber daya alam pada sebagian masyarakat Madura adalah ditegakkannya nilai-nilai keadilan untuk semua kelompok, golongan dan lapisan dalam masyarakat. Pada hakikatnya keadilan adalah prasyarat utama bagi terwujudnya kebahagiaan, perdamaian dan kedamaian di tengah para pribadi atau masyarakat yang sedang dilanda permusuhan. Menegakkan keadilan adalah satu kewajiban atau satu tuntutan kemanusiaan. Ia adalah satu keharusan yang telah ditetapkan oleh Allah kepada semua orang tanpa terkecuali. Menegakkan keadilan di masyarakat tidak dapat secara parsial. Upaya ini harus ditempuh dengan adanya komitmen bersama yang berkesinambungan oleh seluruh komponen masyarakat yang sebaiknya ditempuh melalui LMA.

(2) Bahwa untuk kasus penyelesaian persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama, serta sengketa sumber daya alam yang menyangkut harkat dan martabat perempuan khususnya istri yang sementara ini tidak dapat tuntas diselesaikan dengan hukum Negara maupun diselesaikan lewat mediasi pada LMA maka upaya sosio-kultural lah (upaya *non-penal*) yang sebaiknya dilakukan. Oleh karena itu untuk menghindari *carok* cara yang paling ampuh ialah dengan mendidik masyarakat untuk saling menghargai, saling menghormati, saling menjaga perasaan dan sebagainya. Hal ini sejalan dengan ajaran agama Islam dan falsafah Pancasila. Adapun caranya dapat dilakukan melalui pengajian, khotbah, melalui semacam penataran yang dibiayai oleh pemerintah. Polisi seharusnya diharapkan lebih aktif lagi ikut mencegah (*crime prevention*) tradisi ini dengan jalan sering berkumpul di tengah-tengah masyarakat. Di samping itu, kaum *blatèr an* juga selayaknya diajak ikut serta bersama-sama menyadarkan masyarakat bagaimana untuk tidak menyakiti orang lain dan hidup bersama dalam kerukunan. Polisi juga harus mengawasi pelaksanaan *rèmo* agar tidak digunakan sebagai upaya melanggengkan tradisi kekerasan ini.

(3) LMA ini sebenarnya berperan vital sehubungan dengan kondisi sosio-kultural masyarakat Madura khususnya bila dikaitkan dengan upaya-upaya untuk mengatasi persoalan-persoalan yang dapat mengarah terhadap kejadian *carok*. Sayangnya keberadaannya bila dikaitkan dengan SPP negara masih problematis. Sedang di sisi lain keberadaannya sangat diharapkan oleh masyarakat lokal. Oleh karena itu adanya pemikiran/rekomendasi untuk menghubungkan keberadaan LMA dengan SPP negara adalah suatu langkah yang diharapkan. Usaha-usaha untuk mengaitkan

fungsi LMA dengan SPP negara itu sangat perlu sekali utamanya demi menjamin tegaknya pengaplikasian HAM yang terstandarisasi. Walaupun LMA tidak memenuhi persyaratan dari prinsip *rule of law*, namun di banyak kasus lembaga tradisional ini dapat menyerupai peranan yang diharapkan oleh fungsi-fungsi *rule of law*. LMA ini akan senantiasa mampu mengarahkan perilaku individu dalam kelompok sosial untuk berperilaku yang seharusnya agar tidak melahirkan masalah pada masyarakat lokal. Keberadaan LMA dalam kasus seputar *carok* semestinya dianggap sebagai pelengkap keberadaan SPP negara yang dalam beberapa hal tertentu dapat menggantikan peran dan fungsi SPP dalam penyelesaian konflik seperti *carok* ini. Dalam kasus *carok,* direkomendasikan bahwa lembaga LMA ini akan mampu memperbaiki kembali keharmonisan sosial dan bahkan dapat memberikan adanya kepastian hukum yang lebih baik. Penyertaan lembaga LMA ini tentunya sangat positif maknanya dalam upaya membangun terwujudnya konsep *rule of law*. Untuk menjamin tetap terakomodasinya standard pelaksanaan HAM yang baik pada kasus seperti *carok* ini, *monitoring* atau pengawasan yang rutin dan berkesinambungan terhadap lembaga ini sangat dibutuhkan. Kedepan, penulis berharap keberadaan LMA ini akan mampu mewujudkan semangat konsep '*access to justice* ' tapi bukan mejadikan lembaga ini masuk dalam perangkap '*poor justice for the poor people*'. Namun reformasi sistem peradilan untuk mendukung keberadaan LMA di Indonesia kiranya masih perlu waktu yang panjang.

DAFTAR INDEKS

Ajâman, 37

Al-Qur'an, 71,72, 100, 101, 103, 104, 105, 108, 112, 218, 219, 220, 247

Bandongan, 154

Bangkalan, 3, 5, 18, 19, 36, 124

Basic Norm, 74

Bâbinè', 222

Bhindhârâ, 129, 130,

*Bhuppa', bhabhu', ghuru, rato,*5, 264, 306

Billapora, 158, 161, 167, 169, 177, 189, 215, 218, 223, 227, 228, 234, 267, 270, 274, 283, 286, 294, 303

Blatèr, 24, 93, 165,170, 172,178, 197,198, 223, 224, 225, 234, 236, 238, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 275, 277, 278, 280, 283, 289, 298, 299, 300, 305, 306, 307, 309, 312

Budaya Hukum, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 45, 75, 80, 81, 83, 84, 172, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 191, 194, 195

Carok, 9, 9, 10, 11, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38

33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40

Celurit, 30, 36, 37, 144, 154, 155, 156, 158, 159, 150, 168, 172

Civil Ethics, 75, 288

Civil Law, 88

Common Law, 88

Criminal Policy, 21, 22

Customary Law, 182, 225

Diyat, 69, 72, 73

Eigenrichting, 8, 271

Elite Lokal, 101, 246, 277, 289, 290

Fenomenologi, 23, 25, 198, 197

Fiqih Jinayah, 24, 25

***Ghuru*,** 5, 6, 261, 264, 287

Grundnorm, 24, 26, 74, 75

Hadist, 26, 101, 113, 114, 218, 219

HPI, 26, 69, 70, 71, 72, 73, 220

***Hèlap*,**166, 241. 242

Hukum Pidana, 10, 12, 14, 15, 17, 18, 22, 24, 26, 28, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 71, 71, 73, 101, 117, 120, 185, 188, 191, 233, 266, 284, 297

Individual Justice, 108

Ius Constitutum, 24, 115

Jaddih, 155, 161, 162, 167, 175, 177, 189, 215, 220, 223, 225, 227, 258, 261, 267, 268, 270, 272, 273, 279, 282, 284, 297, 298, 299, 300, 305

Jarimah, 72

Kampong Mèjhi, 137, 189

Karapan Sapi, 248, 252

Kebijakan Kriminal, 21, 22, 24, 25, 45, 46, 49, 58, 61, 63, 64

Kebijakan Penal, 47

Kesadaran Hukum, 80, 86, 185, 192, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 222, 225, 226, 275, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 307, 311

KUHP, 15, 17, 19, 20, 22, 14, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 60, 62, 66, 67, 68, 69, 70. 100, 101. 102, 106, 175, 182, 185, 191, 194, 226, 281, 282, 284, 287, 311

Kiai, 4, 5, 7, 24, 129. 130, 132, 149,

166, 167, 168, 169, 178, 216, 217, 219, 220, 221, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 254, 255, 258, 260, 261, 264, 266, 267, 268, 275, 277, 278, 279, 283, 289, 297, 283, 389, 297, 298, 299, 301

Kitab Kuning, 154, 247

Klèbun, 39, 228, 244, 252, 254, 268, 274, 279, 297

Kobhung, 7, 139, 143, 144

Legal Culture,24, 182

Legal Gap, 19

Lex Certa, 16

Lex Generalis, 118

Lex Specialis, 118

Living Law, 87, 294

Local Genius, 74

Local Wisdom, 74

LMA, 291, 293, 294, 296, 297, 308, 309, 310, 312, 313, 314

Madura, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 73, 99, 103, 124, 145, 227, 233, 252, 275, 303, 312

Malo, 30, 31, 32, 33, 161, 162, 165, 166, 170, 171, 173, 174, 177, 178, 179, 189, 218, 228, 229, 237, 270, 291, 303, 304, 308

Mapolong Tolang, 136

Margin Of Appreciation, 22, 26, 81, 272

Matè, 29, 31, 148, 150, 165, 177, 178, 218, 219, 225, 272, 273, 281

Maternality, 133

Moral Justice, 106

Mubayyan, 73

Muqayad, 73

Nabâng, 189

Natural Rights, 100

Nilai-nilai Pancasila, 9, 21, 22, 23, 26, 75, 80, 81, 82, 84, 85, 93, 94, 203, 257, 274, 275, 290

Ngongghâi, 44, 145

Non-Penal, 22, 47, 51, 52, 211, 265, 284, 312

Nyabis, 167, 172

Nyèkep, 159, 160

Nyèlèp, 37, 38, 40, 41, 61, 165, 166, 172, 237, 308

Nyongkèl, 159

Pancasila, 21, 22, 24, 26, 28, 58, 74, 75, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 188, 203, 213, 222, 257, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 288, 312

Parsèh, 170, 177, 234

Paternalistik, 94, 99, 277, 289

Paternality, 133

Patinggi, 289

Politik Hukum, 23, 28, 52, 61, 64

Politik Kriminal, 23, 26, 45, 46, 47, 264, 266

Qishaash, 72, 73

***Rato*,** 5, 6, 101, 132, 138, 238, 253, 262, 264, 306

Reconviction, 50

Rekonstruksi, 186

Religeous Nation State, 100

Rèmo, 142, 170, 247, 248, 260, 312

Restoratif Justice, 294

Sistem Peradilan Pidana, 9, 48, 120, 180

Sistem Preventif, 257, 258, 261, 262, 264

***Socah*,** 150, 177, 251, 223, 267, 279, 305

Social Control, 77, 102, 192, 195, 281

Social Defence, 46, 61, 63

Social Engineering, 76, 77, 78, 102, 192, 195, 281

Social Justice,62, 108

Social Policy, 46

Social Welfare, 46, 61

Sociological Jurisprudence, 77, 102

Soft Development, 78

Sorogan, 154

Sosialist Law, 88

Staatsfundamentalnorm, 74, 75, 82

Tanah Percaton, 11

Tapal Kuda,2, 3, 150

Tarètan, 134, 136, 142, 169, 170, 172, 189, 260

Todus, 31, 32, 152, 218, 228, 234

To'-oto', 252, 276

Verstehen, 25, 200

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Abdullah, Said. 2011, *Menuju Madura Modern Tanpa Kehilangan Identitas*. Jakarta: Taman Pustaka.

Abdurrahman. 1987.*Masalah Carok di Madura*, Buku Madura III. Surabaya: Sinar Terang.

_____. 1987.*Tebaran Pikiran Tentang Studi Hukum dan Masyarakat*.Jakarta: Media Sarana Press.

Adam, Subagyo. 1991. *Pola Migrasi Masyarakat Madura dan Bawean*. Surabaya: Lembaga Penulisan Universitas Airlangga.

Ahdian, Donny Gahral. 2003. *Martin Heidegger*. Jakarta: Teraju.

_____. 2002. *Pilar-pilar filsafat Kontemporer.* Yogyakarta: Jala Sutra.

Ali, As'ad Said. 2010. *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa,* (Cetakan 3). Jakarta: Pustaka LP3ES.

Ali, Zainuddin. 2014. *Filsafat Hukum* (Cetakan 6). Jakarta: Sinar

Grafika.

_____. 2009. *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Sinar Grafika.

Alwasilah, A. Chaedar. 2006. *Pokoknya Kualitatif, Dasar-dasar Merancang dan Melakukan Penulisan Kualitatif*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.

Amrullah, Arief. 2015. *Politik Hukum Pidana: Perlindungan Korban Kejahatan di Bidang Perbankan dalam Perspektif Bank Sebagai Pelaku (Officer)*, Edisi Revisi. Yogyakarta: Genta Publishing.

Ancel, Marc. 1965. *Social Defence, A Modern Approach to Criminal Problems*. London: Routledge & Kegan Paul.

Anwar, Ali. 2004. *Avonturisme NU: Menjajaki Akar Konflik Kepentingan Politik Kaum Nahdliyyin*. Bandung: Humaniora.

Apter, David E. 1985. *Pengantar Analisis Politik,* (terjemahan). Jakarta: LP3ES.

Arief, Barda Nawawi. 2014. *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana: Perkembangan Penyusunan Konsep KUHP Baru*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

_____. 2010. *Kebijakan Legislatif dalam Penanggulangan Kejahatan dengan Pidana Penjara*. Yogyakarta: Genta Publishing.

_____. 2008. *Mediasi Penal Penyelesaian Perkara Diluar Pengadilan.* Semarang: Pustaka Magister.

_____. 2007. *Masalah Penegakan Hukum dan Kebijakan Hukum Pidana dalam Penanggulangan Kejahatan*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group.

_____. 2002. *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*. Bandung: Citra Aditya Bakti.

_____. 1998. *Beberapa Aspek Kebijakan Penegakan dan Pengembangan Hukum Pidana*. Bandung: Citra Aditya Bakti.

Asshiddiqie, Jimly, dan Ali Safa'at. 2006. *Teori Hans Kelsen Tentang Hukum*, Jakarta: Konstitusi Press, 2006.

Atmaja, I Dewa Gede. 2013. *Filsafat Hukum*. Malang: Setara Press.

Atmasasmita, Romli. 2013. *Teori dan Kapita Selekta Kriminologi*. edisi kedua. cetakan kempat. Bandung: Refika Aditama.

_____. 2012. *Teori Hukum Integratif: Rekonstruksi Teori Hukum Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*. Yogyakarta: Genta Publishing.

Bachtiar, Harsja W. et all.1988.*Masyarakat dan Kebudayaan (Kumpulan Karangan untuk Prof. Dr. Selo Soemardjan)*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Badan Pusat Statistik Kabupaten Bangkalan. 2015. *Bangkalan dalam Angka Tahun 2015*. Bangkalan: BPS.

Bahri, Hamid. 2011.*Kitab Budaya Nusantara*. Yogyakarta: DIVA Press.

Bakker. Sj., J.W.M.1984.*Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius.

Bakry, Noor MS. 1994.*Pancasila: Yuridis Kenegaraan*. Yogyakarta: Liberty.

Bassiouni, M Cherif. 1978. *Substantive Criminal Law*. Illionis: Charles Thomas Publishers.

Beccaria, Cassare. 2011. *An Essay on Crime and Punishment* (Terjemahan). Yogyakarta: Penerbit Genta Publishing.

Bedner, Andrian W, *at., al.*, (Eds). 2012. *Kajian Socio-legal*. Bali: Pustaka Larasan.

Bemmelen, J.M. Van. 1979.*Ons Straftrecht 1: Het Materiele Straftrecht Algemeen Deel*. Holland: Tjeenk Willink, Alphen aan den Rijn.

Bentham, Jeremy. 2006. *The Theory of Legislation* (terjemahan). Bandung: Nusa Media.

Bertens, K. 2003. *Keprihatinan Moral*. Jogyakarta: Kanisius.

Black, Henry Campbell. 1990. *Black's Law Divtionary* (6th Edition). Minnesotta: West Publishing Co.

Bousma, Elly Touwen. 1989. *Kekerasan dalam Masyarakat Madura*. Jakarta: Rajawali Press.

Bruinessen, Martin Van. 1994. *NU Tradisi Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LkiS.

Brody, S.R. 1976. *The Effectiveness of Sentencing*. London: Her Majesty Stationary Office.

Chand, Hari. 1994. *Modern Jurisprudence*. Kuala Lumpur: International Law Book Service.

Coffey, Amanda. 2004. *Reconceptualizing Social Policy: Sociological Perspective on Contemporary Social Policy*. Berkshire-England: Open University Press, McGraw-Hill Education.

Collin, Finn. 1977. *Social Reality*, London and New York: Routledge.

Creswell, John W. 2014. *Research Design: Pendekatan, Kualitatif, Kuantitatif dan Mixed*, Edisi IV (terjemahan). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Darmodiharjo, Darji dan Sidharta. 1996. *Penjabaran Nilai-nilai Pancasila dalam Sistem Hukum Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo.

Degraaf, H.J. dan Pigeaud. 2001. *Kerajaan Islam Pertama di Jawa, Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Jakarta: Grafiti.

Dhofier, Zamakhsyari. 1994. *Tradisi Pesantren, Studi tentang Persepsi Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.

Djahiri. 1985. *Strategi Pengajaran Afektif Nilai Moral*, Bandung: Penerbit Ganesia.

Djazuli. 1997. *Fiqih Jinayah Upaya Menaggulangi Kejahatan dalam Dunia Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

El Shutani, Mawardi Lebay. 2002. *Tegakkan Keadilan, Pasti Damai dan Bahagia*. Jakarta: Al – Mawardi.

Endrasmara, Suwardi. 2006. *Metode, Teori, Teknik Penulisan Kebudayaan, Ideologi, Epistemologi, dan Aplikasi*. Sleman: Pustaka Widyatama.

Fadhilah, Amir. 2011. *Struktur dan Pola Kepemimpinan Ulama dalam Pesantren di Jawa*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatulloh.

Faisal. 2010.*Menerobos Positivisme Hukum*. Yogyakarta: Rangkang-education.

Farhan, Hamdan dan Syarifudin. 2005. *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren*. Jogyakarta: Pilar Religia.

Felly, Usman dan Asih Menanti. 1994.*Teori-teori Sosial Budaya*. Jakarta: Proyek Pembinaan dan Peningkatan Mutu Tenaga Kependidikan Dirjen Dikti Depdikbud.

Fletcher, G.P. 1988. *Basic Concepts of Criminal Law*. New York: Oxford University Press.

Freidman, Lawrence W. 2002. *Law In America: A Short History.* New York: Modern Library Chronicles Book.

_____. 1984. *American Law: An Introduction.* New York: W.W. Norton and Co.

_____. 1984. *American Law: An Invaluable Guide to The Many Faces of The Law, and How It Affects Our Daily Our Daily Lives*, New York: W.W. Norton & Co.

____. 1969. *Legal Culture and Social Development*. New York: Stanford Law Review.

Fuady, Munir. 2013. *Teori-teori Besar (Grand Theory) dalam Hukum.* Jakarta: Kencana.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Illionis: The Free Press of Glencoe.

_____. 1983. *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi Indonesia*. Jakarta: Penerbit Bhratara Karya Aksara.

Gie, The Liang. 1982. *Teori-teori Keadilan, Sumbangan Bahan untuk Pemahaman Pancasila.* Yogyakarta: Supersukses.

Gunakaya, Widiada dan Petrus Irianto. 2012. *Kebijakan Kriminal Penanggulangan Tindak Pidana Pendidikan*. Bandung: Alfabeta.

Gunawan BS, Ahmad dan Mu'ammar Ramadhan. 2012. *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Hadikusuma, Hilman. 1992. *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia.* Bandung: Mandar Maju.

_____. 1989. *Peradilan Adat Indonesia*. Jakarta: CV. Miswar.

_____. 1986. *Antropologi Hukum Islam Indonesia*. Bandung: Alumni.

_____. 1983. *Bahasa Hukum Indonesia*. Bandung: Alumni

Hadjon, Philipus M. 1996. Kedaulatan Rakyat, *Negara Hukum dan Hak-hak Asasi Manusia, Kumpulan Tulisan dalam rangka 70 tahun Sri Soemantri Martosoewignjo.* Jakarta: Media Pratama.

Haliman. 1968. *Hukum Pidana Islam Menurut Ajaran Ahli Sunah wal Jamaah*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hamzah, Andi. 2008. *Asas-asas Hukum Pidana.* Jakarta: Rineka Cipta.

Handoyo, B Hestu C. 2011. *Prinsip-prinsip Legal Drafting & Disain Naskah Akademik* (edisi revisi). Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka.

Hart, H.L.A. 2013. *Konsep Hukum*. (terjemahan), Cetakan V. Bandung: Nusa Media.

_____. 1972. *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press.

Hartono, Sunaryati. 1976. *Peranan Kesadaran Hukum Masyarakat dalam Pembaharuan Hukum.* Bandung: Binacipta.

Haryanto, Sindung. 2012. *Spektrum Teori Sosial (dari Klasik hingga Postmodern).* Yogyakarta: Ar-Ruzz Meia.

Herusantoso, Budiono. 2011. *Simbolisme dalam Budaya Jawa.* Yogyakarta: Haninida Graha Widia.

Hiariej, Eddy O.S. 2014. *Prinsip-prinsip Hukum Pidana, Yogyakarta*: Cahaya Atma Pustaka.

Hidayat, Komarudin. 2006. *Politik Panjat Pinang di mana Peran Agama?*. Jakarta: Buku Kompas.

Hoefnagels, G. Peter. 1969. *The Other Side of Criminology* (*An Inversion of the Concept of Crime*). Holland: Kluwer-Deventer.

Hoogvelt, Ankie M. 1985, *Sosiologi Masyarakat Sedang Berkembang*. Jakarta: Rajawali Press.

Huijber, Theo. 1982. *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah.* Yogyakarta*:* Yayasan Kanisius.

Huraerah, Abu dan Purwanto. 2006. *Dinamika Kelompok Konsep dan Aplikasi*. Jakarta: Refika Aditama.

Husak, Douglas. 2008. *Overcriminalization: The Limit of the Criminal Law.* New York: Oxford University Press.

Indarti, Erlyn. 2010. *Deskresi dan Paradigma: Sebuah Telaah Filsafat Hukum(pidato Pengukuhan Guru Besar Filsafat Hukum pada Fakultas Hukum Universitas Diponegoro)*. Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro.

Irawan, I.B. 2012. *Teori-teori Sosial dalam Tiga Paradigma.* Jakarta: Kencana.

Irianto, Sulistyowati (Ed). 2009. *Hukum Yang Bergerak: Tinjauan Antropologi hukum*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

_____. 2003. *Pluralisme Hukum dan Masyarakat Saat Krisis, dalam Hukum dan Kemajemukan Budaya*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

_____. 2012. *Memperkenalkan Kajian Socio-legal dan Implikasi Metodologisnya*. Pustaka Larasan.

Irianto, Sulistyowati dan Shidarta (Eds.). 2013. *Metode Penulisan Hukum.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Jaya, Nyoman Serikat Putra. 2017. *Pembaharuan Hukum Pidana*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.

_____. 2005. *Relevansi Hukum Pidana Adat dalam Pembaharuan Hukum Pidana Nasional.* Bandung: Citra Aditya Bakti.

Johnson, Doyle Paul. 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jilid II, *(terjemahan)*. Jakarta: Gramedia.

Jonge, Huub De. 1989. *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi: Studi–studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura*. Jakarta: Rajawali.

_____. 1989.*Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam*. Jakarta: Gramedia.

Kaelan. 2013. *Negara Kebangsaan Pancasila: Kultural, Historis, Yuridis, dan Aktualisasinya*. Yogyakarta: Paradigma.

Kantaprawira, R. 1983. *Sistem Politik Indonesia,Suatu Model Pengantar*. Bandung: PT. Sinar Abadi.

Kartohadiprodjo, Achmad Suhardi *at.al*. (Eds.). 2010. *Soediman Kartohadiprojo tentang Pancasila sebagai Persepsi Hidup Bangsa Indonesia*. Jakarta: Gatra Pustaka.

Kartodirdjo, Sartono (ed). 1992. *Pesta Demokrasi di Pedesaan*. Yogyakarta: Adita Media.

Kelsen, Hans. 2002.*Hukum dan Logika(terjemahan).* Bandung: Alumni.

_____. 1961. *General Theory of Law and State(translation).* New York: Russel & Russel.

Kerr, William Durrel. 1970. *Leadership and Communicationin the Collective Adption Process of Development Association in Eastern Nigeria*. Michigan: Michigan State University Press.

Khadduri, Majjid. 1999. *Teologi Keadilan Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.

_____. 1984. *The Islamic Conception of Justice*. London: The John Hopkins University Press.

Knepper, Paul. 2007. *Criminology and Social Policy*. London: SAGE Publications Ltd.

Koentjaraningrat. 1990.*Pengantar Ilmu Antropologi.* Jakarta: Aksara Baru.

Kuhn, Thomas S. 1993. *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains(Terjemahan).* Bandung: Penerbit Rosdakarya.

Kuntowijoyo. 2002. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940*. Yogyakarta: Mata Bangsa.

_____. 1994.*Radikalisasi Petani: Esei-esei Sejarah*. Yogyakarta:

Bentang.

Kusumah, Maulana Surya. 2003.*Sopan, Hormat dan Islam: Ciri-ciri Orang Madura, dalam Soegianto, Kepercayaan, Magis dan Tradisi dalam Masyrakat Madura*. Jember: PT Tapal Kuda bekerjasama dengan Lemlit Unej.

Kusumaatmadja, Mochtar. 2006.*Konsep-konsep Hukum dalam Pembangunan*. Bandung: Alumni.

_____. 2002.*Fungsi dan Perkembangan Hukum dalam Pembangunan Nasional*. Bandung: Lembaga Penulisan Hukum dan KriminologiFakultas Hukum Unpad.

_____. 2002.*Konsep-konsep Hukum dalam Pembangunan* (Kumpulan Karya Tulis). Bandung: Penerbit Alumni.

_____. 1995.*Hukum, Masyarakat, dan Pembinaan Hukum Nasional.* Bandung: Penerbit Bina Cipta.

_____, 1986, *Pembinaan Hukum Dalam Rangka Pembangunan Nasional*, Bandung: Penerbit Bina Cipta.

Kuswarno, Engkus. 2009.*Fenomenologi:Metodologi Penulisan Komunikasi*. Bandung: Widya Padjajaran.

Latif , Abdul, dan Hasbi Ali. 2011.*Politik Hukum.* Jakarta:SinarGrafika.

Lincoln, Yvonna S dan W gon G Guba. 2013. *The Constructivist Credo*. United States of America: Left Coast Press, Inc.

_____. 2006. *Paradigma dan Perspektif dalam perdebatan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Lopa, Baharudin. 1987. *Permasalahan Pembinaan dan Penegakkan*

Hukum di Indonesia. Jakarta: Bulan Bintang.

Ma'arif, Samsul. 2015. *The History Of Madura: Sejarah Panjang Madura dari Kerajaan Sampai Kemerdekaan*. Yogyakarta: Araska.

Mahasin, Aswab at.al. (Ed). 1996. *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya di Jawa*. Jakarta: Yayasan festival Istiqlal.

Madjid, Nurcholis. 2002. *Pintu-pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: *Paramadina*.

Maliki, Zainuddin. 2004. *Agama, Priyayi*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.

Manan, Bagir. 2009. *Menegakkan Hukum Suatu Pencarian.* Jakarta: Asosiasi Advokat Indonesia.

Marpaung, Laden. 2002. *Tindak Pidana Terhadap Nyawa dan Tubuh.* Jakarta: Sinar Grafika.

Maulana, Rizky dan Putri Amelia. *Kamus Pintar Bahasa Indonesia*. Surabaya: Lima Bintang.

MD, Moh. Mahfud. 2013. *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen KonstitusiCetakan ke tiga*. Depok: Raja Grafindo.

. 2012. *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*. Jakarta: Rajawali Press.

_____. 2006. *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi.* Jakarta: Pustaka LP3ES.

_____. 2006. *Politik Hukum di Indonesia.* Jakarta*:* Pustaka LP3ES Indonesia.

Menski, Werner. 2012.*Perbandingan Hukum dalam Konteks Global: Sistem Eropa, Asia dan Afrika(terjemahan).* Bandung: Nusa Media.

_____. 2006. *Comparative Law In A Global Contex, The Legal Sistems Of Asia And Africa*. New York: Cambridge University Press.

Merryman. John Henry. 1969. *The Civil Law Tradition.* Stanford California*:* Stanford University Press.

Mertokusumo, Sudikno. 2008. *Mengenal Hukum Suatu Pengantar.* Yogyakarta: Liberty.

MH, Tirtaamidjaja. 1955. *Pokok-pokok Hukum Pidana.* Jakarta: Frasco

Miles, Mattew B. and Michael Huberman. 1992. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: UII Press.

Moeljatno. 1987. *Azas-azas Hukum Pidana*, Jakarta: Bina Aksara.

Moleong, Lexi. 2013. *Metode Penulisan Kualitatif*, (Edisi Revisi, Cetakan 31), Bandung: Remaja Rosdakarya.

Moore, Sally Falk. 1978. *Law As Process: An Anthropological Approach.* Harvard: Routledge & Kegan Paul.

Morris, Albert. 1980. *Penertian Kejahatan*. Surabaya: Pusat Studi Kriminologi FH Unair.

Muhajir, Noeng. 2011. *Filsafat Ilmu (Edisi IV Pengembangan).* Yogyakarta: Rake Sarasin.

Muhibbin. 2012. *Politik Kiai Politik Rakyat: Pembacaan Masyarakat terhadap Perilaku Politik Kiai*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Muhtadi, Asep Saiful. 2004. *Komunikasi Politik Nahdatul Ulama, Pergaulan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*. Jakarta: LP3ES.

Muladi (Ed.). 2005. *Hak Asasi Manusia Hakikat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat*. Bandung: Penerbit Refika Aditama.

_____. 1995. *Kapita Selekta Sistem Peradilan Pidana*. Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro.

Muladi dan Barda Nawawi Arief. 2010. *Teori-teori dan Kebijakan Pidana.* Bandung: Alumni.

Mulyadi, Mahmud. 2008. *Criminal Policy: Pendekatan Integral Penal Policy dan Non Penal Policy dalam Penanggulangan Kejahatan Kekerasan.* Medan: Pustaka Bangsa Press.

Mulyadi Mahmud dan Feri Antoni Surbakti. 2010. *Politik Hukum Pidana Terhadap Kejahatan Korporasi.* Medan: PT Soft Media.

Munawir, Ahmad Warsun. 1988. *Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: PP. Al-Munawir.

Muslich, A. Wardi. 2004. *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam Fiqih Jinayah.* Jakarta: Sinar Grafika.

Muthahhari, Murtadha. 1992. *Keadilan Ilahi, Asas Persepsi Dunia Islam*, Bandung: Mizan.

Nasution, *1992. Metode Penulisan Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Taruna.

Ndraha, Taliziduhu. 1977. *Budaya Organisasi*. Jakarta: PT Rineka

Cipta.

Newton, K.M. 1997. *Twentieth-Century Literary Theory.* Oxford: St. Martin's Press.

Notonagoro. 1998. *Pancasila: Dasar Falsafah Negara*. Jakarta: Bina Aksara.

Oktoberina, Sri Rahayu dan Niken Savitri. 2011. *Butir-butir Pemikiran dalam Hukum Memperingati 70 tahun B. Arief Sidharta(Cetakan kedua)*. Bandung: Refika Aditama.

Paksi Tutut F. M. dan Rian A Perdana (Ed.). 2016. *Penulisan Hukum Interdipliner*. Yogyakarta: Thafa Media.

Palmer, Richard E. 2005. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi (terjemahan).* Yogyakarta: Pelajar Pustaka.

_____. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer.* Evanston: North Western University Press.

Parasong, Ali Tahir. 2014.*Mencegah Runtuhnya Negara Hukum*, Jakarta: Grafindo Books Media.

Parker, Herbert L. 1968.*The Limits of the Criminal Sanction*. Michigan: Stanford University Press.

Permana, IS Heru. 2011. *Politik Kriminal*. Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, Yogyakarta.

Peters, AAG dan Koesriani Siswosoebroto (Ed.). 1988. *Hukum dan Perkembangan Sosial, Buku Teks Sosiologi Hukum Buku II.* Jakarta: Penerbit Pustaka Sinar Harapan.

Pramusinto, Agus dan Wahyudi Kumorotomo (Ed.). 2009. *Governance Reform di Indonesia: Mencari Arah Kelembagaan Politik yang Demokratis dan Birokrasi yang Profesional*. Yogyakarta: Gava Media.

Prasetyo, Teguh. 2015. *Keadilan Bermartabat, Perspektif Teori Hukum*, (*cetakan kedua)*. Bandung: Penerbit Nusa Media.

_____. 2013. *Kriminalisasi dalam Hukum Pidana(cetakan 3),* Bandung: Penerbit Nusa Media.

Prasetyo, Teguh dan Abdul Halim Barkatullah. 2005. *Politik Hukum Pidana (KajianKebijakan Kriminalisasi dan Dekriminalisasi).* Jakarta: Pustaka Belajar.

_____. 2011. *Ilmu Hukum dan Filsafat Hukum: Studi Pemikiran Ahli Hukum Sepanjang Zaman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Prasetyo, Teguh dan Aric Purnomo. 2014. *Membangun Hukum Berdasarkan Pancasila*. Bandung: Nusa Media.

Prodjodikoro, Wirjono. 2014. *Azas-azas Hukum Pidana di Indonesia, edisi ketiga, cetakan keenam.* Bandung: Refika Aditama.

Pujirahayu, Esmi Warasih. 2005. *Peranan Kultur Hukum dalam Penegakan Hukum* (dalam *Pranata Hukum, Sebuah Telaah Sosiologis*). Semarang: PT Suryadara Utama.

Purbacaraka, Purnadi dan Soerjono Soekanto. 1982. *Sendi-sendi Ilmu Hukum dan Tata Hukum*. Bandung: Penerbit Alumni.

Purwanto, Hari. 2000. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Pusat Bahasa Departemen P dan K. 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia,*

Jakarta: Balai Pustaka.

Puspoprodjo ,W. 1988. *Filsafat Moral, Kesusilaan dalam Teori dan Praktik,* Bandung: Remaja Karya.

Putra, IB Wyasa dan Lily Rasyidi. 2003. *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, Bandung: CV. Mandar Maju.

_____. 1993. *Hukum Sebagai Suatu Sistem*. Bandung: Renaja Rosdakarya.

Rahardjo, M. Dawam. 1996. *Ensiklopedia Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadima.

Rahardjo, Satjipto. 2010. *Pemanfaatan Ilmu-ilmu Sosial Bagi Pengembangan Ilmu Hukum*. Yogyakarta: Genta Publishing.

_____. 2009. *Hukum dan Perubahan Sosial.* Yogyakarta: Genta Publishing.

_____. 2009. *Pendidikan Hukum sebagai Pendidikan Manusia: Kaitannya dengan Profesi Hukum dan Pembangunan Hukum Nasional.* Yogyakarta: Genta Publishing.

_____. 1991. *Ilmu HukumCetakan ke-3*. Bandung: PT Citra Bakti.

_____. 1986. *Permasalahan Hukum di Indonesia*. Bandung: Alumni.

_____. 1980. *HukumdanMasyarakat*. Bandung: Angkasa.

Raharjo, Agus. 2002. *Cybercrime: Pemahaman dan Upaya Pencegahan Kejahatan Berteknologi*, Bandung: Citra Aditya Bakti.

Rahayu. 2012. *Hukum Hak Asasi Manusia*. Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro Semarang.

Rahayu, Derita Prapti. 2014. *Budaya Hukum Pancasial*, Yogyakarta: Thafamedia.

Rahmadi, Takdir. 2010. *Mediasi*: *Penyelesaian Sengketa Melalui Pendekatan Mufakat*. Jakarta: Raja Grafindo.

Ranjabar, Jacobus. 2013. *Sistem Sosial Budaya Indonesia Suatu Pengantar*. Bandung: Alfabeta.

Radzinowics, L. 1999. *Adventures in Criminology*. London: Routledge.

Rasjidi, Lily. 1998. Filsafat Hukum, Apakah Hukum Itu?. Bandung: Remaja Karya.

Rasjidi, Lily dan Ida Bagus Wiyasa Putra. 2003. *Hukum Sebagai Suatu Sistem*. Bandung: CV. Mandar Maju.

Redaksi Sinar Grafika. 2013. *Penghimpun KUHAP dan KUHP, Cetakan Dua Belas*. Jakarta: Sinar Grafika.

Rifai, Mien Ahmad. 2007. *Manusia Madura Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Persepsi Hidupnya, seperti Dicitrakan Peribahasanya*. Yogyakarta: Pilar Merdeka.

Riggs, Fred W. 1964. *Administration in Developing countries: The Theory of prismatic Society.* Boston: Houghton Mifflin Company.

Ritonga, Rahman dkk. 1997. *Ensiklopedi Hukum Islam* (Ed.). Abd Azizi Dahlan, dkk. Jakarta: Intermassa.

Ritzer, George. 2010. *Sociological Theory*, (8th edition), New York:

McGraw Hill.

Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. 2007. *Teori Sosiologi Modern, (terjemahan*). Jakarta: Kencana.

Rosadi, Otong, dan Andi Desmon. 2013. *Studi Politik Hukum Suatu Optik Ilmu Hukum.* Yogyakarta: Thafa Media

Rozaki, Abdur. 2004. *Menabur Karisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.

Saebani, Beni Ahmad. 2012. *Pengantar Antropologi.* Bandung: CV Pustaka Setia.

Salman, Otje. 1987. *Ikhtisar Filsafat Hukum*. Bandung: Penerbit Armico.

_____. 1984. *Kesadaran Hukum Masyarakat Terhadap Hukum Waris*. Bandung: Alumni.

Salman, Otje dan Anton F Susanto. 2010. *Teori Hukum*. Bandung: Refika Aditama.

Salman, Otje dan Eddy Damian (Ed.). 2002. *Konsep-konsep Hukum dalam Pembangunan dari Prof. Dr. Mochtar Kusumaatmadja, S.H.,LL.M.* Bandung: PT. Alumni.

Samekto, FX Adji. 2013. *Hukum dalam Lintasan Sejarah*. Bandar Lampung: Indepth Publishing.

Sanusi, Achmad. 1984. *Pengantar Ilmu Hukum dan Pengantar Tata Hukum Indonesia*. Bandung: Penerbit Tarsito.

Sasmita, Romli Atma. 2012. *Teori Hukum Integratif*. Yogyakarta: Genta Publishing.

_____. 2012. *Teori dan Kapita Selecta Kriminologi (Edisi Ke 2)*, Bandung: Rafika Aditama.

Serikat Putra Jaya, Nyoman. 2017. *Pembaharuan Hukum Pidana*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.

_____. 2016. *Politik Hukum*. Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro.

_____. 2005. *Relevansi Hukum Pidana Adat dalam Pembaharuan Hukum Pidana Nasional.* Bandung: Citra Aditya Bakti.

Seymour Smith, Charlotten. 1993. *Macmillan Dictionary of Antropology*, London: Macmillan.

Siahaan, Hotman. 2003. *Madura: Akulah Darahmu*, Jakarta: Kompas.

Sidharta, Bernard Arief. 2013. *Ilmu Hukum Indonesia (Upaya Pengembangan Ilmu Hukum Sistematik yang Responsif Terhadap Perubahan Masyarakat).* Yogyakarta: Genta Publishing.

_____. 2006. *Karakteristik Penalaran Hukum dalam Konteks Ke-Indonesiaan*. Jakarta: CV Utomo.

_____. 2006. *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*. cetakan ketiga, Bandung: Mandar Maju.

Sidgwick, Henry, 1981, *The Method of Ethins*, Doner: Macmillan and Company Limited.

Silverman, Hugh J. 1991. *Gadamer and Hermeneutics.* New York: Routledge Publishing.

Simanjutak, B. 1981.*Pengantar Kriminologi dan Patologi Sosial*, Bandung: Tarsito.

Simpson, John *et.al*. (Eds). 2005. *Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Siswosoebroto, Koesriani. 2009. *Pendekatan Baru dalam Kriminologi*. Jakarta: Penerbit Universitas Trisakti.

Soedijati, Elisabeth Koes. 1995. *Solidaritas dan Masalah Sosial Kelompok Waria.* Bandung: UPPM STIE Bandung.

Soedjendro, Kartini. 2001. *Perjanjian Peralihan Hak Atas Tanah yang Berpotensi Konflik*. Yogyakarta: Kanisius.

Soegianto. 2003. *Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyrakat Madura*. Jember: PT Tapal Kuda bekerjasama dengan Lemlit Unej.

Soekanto, Soerjono dan Budi Sulistyowati. 2013. *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Edisi Revisi), Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada.

Soekanto, Soerjono dkk. 1994. Antropologi *Hukum: Proses Pembangunan Ilmu Hukum*, Jakarta: CV Rajawali.

_____. 1988. *Disiplin Hukum dan Disiplin Sosial*, Jakarta: Rajawali Press.

_____,1988, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo.

_____. 1986. *Pengantar Penulisan Hukum*. Jakarta: UI Press.

_____. 1985. *Perspektif Teoretis Studi Hukum dalam Masyarakat*. Jakarta: Rajawali Press.

_____. 1983. *Beberapa Teori Sosiologi Tentang Struktur Sosial*,

Jakarta: CV Rajawali.

_____. 1983. *Beberapa Aspek Sosio Yuridis Masyarakat*. Bandung: Penerbit Alumni.

_____. 1982. *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum*, Jakarta: Penerbit Rajawali.

_____. 1981. *Kriminologi: Suatu Pengantar*, cetakan Pertama, Jakarta: Ghalia Indonesia.

_____. 1975. *Beberapa Permasalahan dalam Kerangka Pembangunan di Indonesia*, Jakarta : YPUI.

Soekanto, Soerjono dan Soleman B. Taneko. 1983. *Hukum Adat Indonesia*. Jakarta: Penerbit Rajawali.

Soemitro, Ronny Hanitijo. 1989. *Perspektif Sosial dalam Pemahaman Masalah-masalah Hukum.* Semarang: CN Agung.

Soepomo, R. 1972. *Pertautan Peradilan Desa Kepada Peradilan Gubernemen.* Jakarta: Bhatara.

Soepomo. 2000. *Bab-bab Tentang hukum Adat*, cetakan kedua, Jakarta: Pradnya Paramita.

Spanos, William V. 1979. *Martin Heidegger and the Question of Literature*. Bloomington: Indiana University Press.

Spradly, James P.1977. *Metode Ethnography (terjemahan)*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Strauss, A., dan J. Curbin busir. 1990. *Qualitative Research, Grounded Theory Produre And Technique*. London: Sage Publication.

Subaharianto, Andang dkk. 2004. *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur.* Malang: Bayu Media Publishing.

Sudarto. 2002. *Metode Penulisan Filsafat*. Jakarta: Raja Grafindo.

_____. 1986. *Kapita Selekta Hukum Pidana*. Bandung: Alumni.

_____. 1986. *Hukum dan Hukum Pidana*. Bandung: Alumni.

Sudjito *et.al.*, (Eds.). 2012. *Strategi Pelembagaan Nilai-nilai Pancasila dalam Menegakkan Konstitusionalitas Indonesia*. Yogyakarta: PSP UGM.

Sugiharto, Bambang. 2002. *Postmodernisme, Tantangan Bagi Filsafat*. Jakarta: Kanisius.

Sulasman dan Setia Gumilar. 2013. *Teori-teori Kebudayaan dari Teori Hingga Aplikasi.* Bandung: Pustaka Setia.

Sumaryono, E. 1999. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius.

Suryabrata, Soemadi. 1993. *Psikologi Kepribadian (Cetakan 6)*. Jakarta: Rajawali Press.

Susanto, Anthon F. 2010. *Ilmu Hukum Non Sistematik (Fondasi Filsafat Pengembangan Ilmu Hukum Indonesia).* Yogyakarta: Genta Publising.

Suseno, Frans Magnis. 1999. *13 Penedekatan Etika*. Jogyakarta: Kanisius.

Sutanto, Anthon F.2010. *Ilmu Hukum Non Sistemik:Fondasi Filsafat PengembanganIlmu Hukum Indonesia*. Yogyakarta: Genta

Publishing.

Suteki. 2013. *Desain Hukum di Ruang Sosial*. Yogyakarta: Thafa Media dan Semarang: Satjipto Rahardjo Institute.

_____. 2010. *Rekonstruksi Politik Hukum Hak Atas Air Pro Rakyat*. Malang: Surya Pena Gemilang Publishing.

_____. 2007. *Integrasi Hukum dan Masyarakat*. Semarang: Pustaka Megister.

Sutopo, HB. 1990. *Metode Penulisan KualitatifBagian Ke 2*. Surakarta: UNS Press.

_____. 1988. *Pengantar Penulisan Kualitatif: Dasar-dasar Teoretis Dan Praktis*. Solo: Universitas Sebelas Maret.

Sutrisno, Endang. 2013. *Rekonstruksi Budaya Hukum Masyarakat Nelayan Untuk Membangun Kesejahteraan Nelayan: Studi Kritis Terhadap Pemaknaan Hukum*. Yogyakarta: Genta.

_____. 2007. *Bunga Rampai Hukum dan Globalisasi.* Yogyakarta: Penerbit Genta.

Syirazi, Nasir Makarim. 1988. *Keadilan Ilahi*. Jakarta: Yapi.

Tan, Poh Ling. 1997. *Asian Legal System*. London: Butterworth.

Tanya, Bernard L. 2011. *Hukum dalam Ruang Sosial(cetakan 2).* Yogyakarta: Genta Publishing.

Teubner, 1986. Gunter *Dilemmas of Law in the Welfare State*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Thohir, Mudjahirin. 2007. *Memahami Kebudayaan: Teori, Metodologi, dan Aplikasi*. Semarang: Fosindo.

Utsman, Sabian. 2011. *Living Law Transformasi Hukum Saka dalam Identitas Hukum Nasional.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____. 2010. *Menuju Penegakan Hukum Responsif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Vago, S. 1981. *Law and Society.* New York: Prentice Hal Inc.

Vollmer, Kurt Mueller, 1989, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlighment to the Present.* Oxford: Basil Blackewell.

Wahana, Paulus. 2004. *Nilai, Etika Aksiologis Max Scheler*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Wahid, Abdurrahman. 2001. *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.

Warassih, Esmi dkk (Eds.). 2012. *Refleksi dan Rekonstruksi Ilmu Hukum di Indonesia*. Yogyakarta: Thafa Media.

_____. 2011. *Pranata Hukum, Sebuah Telaah Sosiologis*. Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro.

Wardi Ahmad Muslich. 2005. *Hukum Pidana Islam.* Jakarta: Sinar Grafika.

Weber, Max Weber. 1954. *On Law in Economic and Society*. New York: Carlton Book.

Widjaya. 1984. *Kesadaran Hukum Manusia dan Manusia Pancasila*. Jakarta: Era Swasta.

Wignjosoebroto, Soetandyo. 2013. *Pergeseran Paradigma dalam Kajian-kajian Sosial dan Hukum*. Malang: Setara Press.

_____. 2013. *Hukum, Konsep dan Metode*. Malang: Setara Press.

_____. 2013.*Hukum dalam Masyarakat(Edisi 2)*. Yogyakarta: Graha Ilmu.

_____. 2002. *Hukum Paradigma, Metode, dan DInamika Masalahnya*.Jakarta:Elsam dan HUMA.

Wiyata, A. Latief. 2013. *Carok (Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura).*Yogyakarta: LKiS.

_____. 2003. *Madura yang Patuh?Kajian Antropologi Mengenai Budaya Madura*, Jakarta: CERIK-FISIP UI.

Windu, I. Warsana. 1992. *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut John Galtung*. Yogyakarta: Kanisius.

Yusriad. 2010. *Tebaran Pemikiran Kritis Hukum dan Masyarakat*. Malang: Surya Pena Gemilang.

Zauhaili, Wahbah. 2010.*Figh Imam Syafi', Al-Fiqhu Asy-Syafi'i Al-Muyassar, Jilid 3, Edisi Indonesia*. Jakarta Timur: Almahira.

Zehr, Howard. 1990. *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*. Ontario: Herald Press.

Zeitlin, Irving M. 1995. *Kritik Terhadap Teori Siosiologi Kontemporer*. Jogyakarta: Gajahmada University Press.

Perundang-undangan

Kovenan Internasional Tentang Hak-hak Sipil dan Politik (*InternationalCovenanton Civil and Political Rights*). Kongres PBB ke 10, tahun 2000, di Wina, Austria, ke 7, tahun 1985 di Milan, Italia.

_____ke 6, tahun 1980 di Caracas, Columbia.

Pemerintah Indonesia. 2012. KUHP dan KUHAP. Yogyakarta: Parama Publishing.

Pemerintah Indonesia. 2005. Undang-Undang RI Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik). Lembaran RI Tahun 2005 No. 12. Jakarta: Sekretariat Negara.

Jurnal/Makalah/Disertasi/Lainnya.

Abdurrahman. 2009. *Fenomena Kiai dalam Dunia Politik : Antara Gerakan Moral dan Politik*. Pamekasan: Karsa Jurnal Studi Keislaman. Vol. XV No. 1.

Abdur, Rozaki. 2009. *Social Origin dan Politik Kuasa Blater di Madura.* Yogyakarta:Kyoto Review of South East Asia, Issue 11, December.

Absori. 2003. *Globalisasi dan Pembangunan Hukum di Indonesia,Study Pergulatan Otonomi Masyarakat dalam Pembaruan dan Penegakan Hukum Sumber daya alam pada era Global*. Surakarta: Jurnal Ilmu Hukum, vol. 6, No.2.

Alqadrie. 1996. *Kepemimpinan Informal and Traditional Leaderships in Conflicted Society: Comparative Study on Role of Habib dan Kiai in Conflicted and Peaceful Conditions in Sambas dan Ketapang Districts of West Kalimantan*. Bandung: Paper presented in

International Symposium held in Parahiyangan University, Bandung: Halaman10-11.

_____. 1990. *Paradigma dan Perspektif dalam Ilmu Sosial*. Tanjungpura: Suara Almamater, No. 8, NopemberPublikasi Ilmiah Universitas Tanjungpura.

Arizona, Yance. 2013. *Kedudukan Peradilan Adat dalam sistem Hukum Nasional*, *Makala*disampaikan pada Diskusi tentang Memperkuat Peradilan Adat di Kalimantan Tengah untuk Penguatan Akses terhadap Keadilan, 11 Juni 2013.

Atmasamita, Romli. 2003. *Menata Kembali Masa Depan Pembangunan Hukum Nasional*, Makalah disampaikan dalam *"Seminar Pembangunan Hukuim Nasional VIII"*. Denpasar, 14-18 Juli 2003.

Christiansen, Karl O. 1974. *Some Consideration on the Possibility of a Rational Criminal Policy*. Tokyo: Resource Material Series No.7, Tokyo, UNAFEI.

Hamidi, Jazim. 2006. *Kedudukan Hukum Naskah Proklamasi 17 Agustus 1945 dalam Sistem Ketatanegaraan Republik Indonesia*. Jakarta: Jurnal Konstitusi, Vol. 3, Nomor 1, Mahkamah Konstitusi RI, Jakarta.

Hastiyanti, Retno. 2005. *Pengaruh Ritual Carok Terhadap Pemukiman Tradisional Madura*. Dimensi Teknik Arsitektur, Vol. 33 No. 1, Juli, 2005.

Hefni, Moh. 2017. *Bhuppa'-Bhabhu'-Ghuru-Rato(Studi Konstruktivisme-Strukturalis tentang Hierarkhi Kepatuhan dalam Budaya Masyarakat Madura).* Pamekasan: Karsa, Vol.XI No. 1, April 2017, hlm.13.

Heriyanto, Erie. 2017.*Carok Vs Hukum Pidana Indonesia (Proses*

Transformasi Budaya Madura Kedalam Sistem Hukum Indonesia). Pamekasan: KARSA,Vol. XII No. 2 Oktober, 2007.

Hidayat, Arief. 2012. *Negara Hukum Pancasila: Suatu Model Ideal Penyelenggaraan Negara Hukum*.Prosiding Makalah Disampaikan dalam Kongres Pancasila IV di Yogyakarta, 31 Mei – 01 Juni 2012.

Hidayat, Taufik. 2009. *Perempuan Madura Antara Tradisi dan Industrialisasi*. Pamekasan: KARSA, Vol. XVI No. 2, Oktober 2009.

IS, Heru Permana. 2011. *Politik Kriminal*. Yogyakarta: Universitas Atma Jaya.

Imron, D Zawawi. 1986.*Menggusur Carok*, makalah dalam seminar sehari, "*Carok* Sebuah Fenomena Masyarakat Madura". Surabaya: 23 Januari 1986.

Kasworo, Yerrico. 2016. *Pembunuhan dengan Rencana Dan Pasal 340 KUHP*. RechtsVinding Online: September 2016.

Kosim, Mohammad. 2007. *Kiai dan Blater : Elit Lokal dalam Masyarakat Madura*. Pamekasan: Karsa Jurnal Studi Keislaman, Vol. XII No. 2 Stain Pamekasan Oktober 2007.

Krismiyarsi. 2013. *Reformasi KUH Perdata Yang Bercirikan Indonesia Di Era Globalisasi*. Semarang: Hukum dan Dinamika Masyarakat, Vol. 10 No. 2, April, 2013.

Luthan, Salman. 2009. *Asas dan Kriteria Kriminalisasi*. Yogyakarta: Jurnal Hukum IUS Quia Iustum, No. 1 Vol. 16 Januari 2009

Marihot Tua Silitonga *et.al*. 2017.*Analisis Hukum Mengenai Sanksi Pidana Penjara Seumur Hidup terhadap Pelaku Tindak Pidana Pembunuhan Berencana dalam Perspektif Kriminologi : Studi*

Pengadilan Negeri Medan. Medan: USU Law Journal, Vol 5 No.3, Oktober 2017, Hlm. 68.

Marzuki, Agus. 2014.*Kajian Filsafat Hukum Terhadap Pengaturan Pembentukan Daerah Otonomi Baru*. Lampung: urnal TAPIs, Vol. 10 No.1.

Moelatingsih, Moempoeni. 2003. *Pidato Pengukuhan guru Besar Hukum Tata Negara pada Fakultas Hukum Undip*. Semarang: Pidato pada tanggal 16 Desember 2003.

Munajat, Makhrus.2011. *Pengaturan Tindak Pidana dalam Islam Berdasar Teori Maqasid Al-Syari'ah.*Yogyakarta: Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 45, No. 1.

Munger, F. 1988. *"Law, Change, and Litigation: A Critical Examination of an Emperical Research Tradition"* dalam *Law & Society Review*. The Journal of the Law and Society Association 1.

Notonegoro, *Pemboekaan.* 1965. *Oendang-Oendang Dasar 1945 (Pokok Kaidah Fundamentil Negara Indonesia).* Surabaya: Pidato Pada Dies Natalis 11, Universitas Airlangga, Surabaya.

Nugrahaningsih, Widi dan Indah W Utami. 2015. *Pancasila Sebagai Sumber Hukum Bagi Anti Korupsi dan Menjunjung Tinggi HAM*. Batam: Jurnal Serambi Hukum, vo. 08 No. 02.

Prayitno, Kp. 2011. *Pancasila Sebagai "Screening Board" Dalam Membangun Hukum Di Tengah Arus Globalisasi Dunia Yang Multidimensiona.* Purwokerto:Jurnal Dinamika Hukum, Vol. 11 Edisi Khusus, Februari, 2011.

Putra, Heddy S Ahimsa. 2012.*Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama.* Semarang: Jurnal Walisongo Vol 20 No 2.

Rahardjo, Satjipto. 2007.*Membincangkan Ilmu Hukum Dewasa Ini*. Semarang: Makalah disampaikan pada Rapat Kerja Dekan Fakultas Hukum PTN satu Indonesia.

_____. 2010. *Pemanfaatan Ilmu-ilmu Sosial bagi Pengembangan Ilmu Hukum*. Yogyakarta: Genta Publising.

Ramli, Ahmad M. 2008. *Membangun Hukum Nasional yang Demokratis Serta Masyarakat yang Berbudaya dan Cerdas Hukum.*Buletin Hukum Perbankan dan Kebanksentralan Volume 6 Nomor 2, Agustus 2008.

Rasjidi, H.M. 1968.*Hukum Islam*. Seminar Hukum Nasional Ke-Ii, 27-30 Desember 1968, Lembaga Pembinaan Hukum.

Reksodiputro, Mardjono. 1993. *Sistem Peradilan Indonesia (Melihat Kepada Kejahatan Dan Penegakan Hukum Dalam Batas-batas Toleransi)*. Jakarta: Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Hukum pada Fakultas Hukum Universitas Indonesia.

Riggs, Fred W., 1964, *Administration in Developing countries: The Theory of prismatic Society,* Boston: Houghton Mifflin Company.

Riyanto, R. Benny. 2006. *Kebebasan Hakim dalam Memutus Perkara Perdata di Pengadilan Negeri*. Semarang: Disertasi Program Doktor Ilmu Hukum, Universitas Diponegoro.

Rochana, Totok. 2012.*Orang Madura: Suatu Tinjauan Antropologis*. Padang: Humanus, Vol. XI No 1.

Rozaki, Abdur. 2009. *Social Origin dan Politik Kuasa Blater di Madura.* Kyoto: Review of South East Asia, Issue 11.

Saleh, Abdurrahman. 2003.*Peradilan Adat dan Lembaga Adat dalam Sistem Peradilan Indonesia.* Lombok: Makalah pada Sarasehan Peradilan Adat, KMAN, Lombok.

Samekto, FX. Adji. 2005.*Kajian Studi Hukum Kritis: Implikasi Yuridis "Ketidak-Ilmiahan" Pengetahuan Tradisional dalam Pengelolaan Keanekaragaman Hayati*. Bandung: Jurnal Hukum Pro Justitia Tahun XIII No. 1.

Suparlan, Parsudi. 1994. *Metodologi Penulisan Kualitatif*. Jakarta: Program Kajian Wilayah amerika, Program Pascasarjana Universitas Indonesia.

Supriyadi, I Ketut Ardhana dan Anak Agung Ayu R.W. 2017. *Pergeseran Makna Carok bagi Masyarkat Pulau Sapudi Kabupaten Sumenep Madura 1970-2010*. Bali: Jurnal Humanis, Fakultas Ilmu Budaya Unud, Vol. 18 No. 2 hlm. 89.

Suteki. 2008. *Rekonstruksi Politik Hukum Tentang Hak Menguasai Negara Atas Sumber Daya Air Berbasis Nilai Keadilan Sosial*. Semarang: Disertasi Program Doktor Ilmu Hukum, Universitas Dipenegoro.

_____. 2010.*Urgensi Tradisi Penulisan dalam Proses Penulisan Ilmiah*. Semarang: Makalah, Seminar Nasional Metodologi Penulisan Ilmu Hukum, FH Undip.

Syamsudin, M. 2008.*The Burden of Indegenous People in Dealing with State Regulation.* Journal Hukum, Vol. 15,No.3, 2008

Syarif, Zainuddin.2014. *Rekulturasi Pendidikan Islam di Tengah Budaya Carok Di Madura*. Pamekasan:Karsa, Vo. 22 No. 1

Taufiqurrahman. 2014.*Islam dan Budaya Madura.* Pamekasan: *Jurnal Karsa Vol. 22*. No. 1.

Tim Penulis Fakultas Hukum UGM dan Fakultas Hukum Universitas Pancasila. 2006. *Pokok-pokok Hasil Penulisan tentang Nilai-nilai Pancasila sebagai Nilai Dasar Pengembangan Ilmu Hukum*

Indonesia. Jakarta: Materi Seminar disampaikan pada Seminar Nasional dalam Rangka Dies Natalis Ke- 40 Universitas Pancasila.

Tjiptoatmodjo, Sutjipto. 1983. *Kota-kota Pantai di Sekitar Selat Madura (Abad XII Sampai Medium Abad XIX)*. Yogyakarta: Desertasi Universitas Gajah Mada.

Tulistyantoro, Lintu. 2005.*Makna Ruang pada Tanean Lanjang di Madura, Dimensi Interior*. Surabaya: Jurnal Fakultas Desain Interior Universitas Kristen Petra Vol 3, No.2, hlm.138.

Warrassih, Esmi. 1995.*Peranan Kultur Hukum dalam Penegakan Hukum*. Semarang: Majalah Fakultas Hukum Universitas Diponegoro, Masalah-masalah Hukum Nomor 2 Tahun 1995.

_____. 1983. *Pembinaan Kesadaran Hukum.* Semarang: Majalah Masalah-masalah Hukum, FH UNDIP, tahun XII.

_____. 2001. *Pemberdayaan Masyarakat dalam Mewujudkan Tujuan Hukum*: *Proses Penegakan Hukum dan Persoalan Keadilan*. Semarang: Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Hukum, Fakultas Hukum Universitas Diponegoro pada 14 April 2001.

_____. 1991. *Implementasi Kebijaksanaan Pemerintah Melalui Peraturan Perundang–undangan dalam Perspektif Sosiologis*. Surabaya: Disertasi, Program Pasca Sarjana Unair.

Widman, Stuart M. 2006. *The Protections and Limits of Confidentiality in Mediation*. Alternatives to the High Cost of Litigation, Vol 24 No. 10.

Wignyosoebroto, Soetandyo. 2002. *Hukum Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya*. Jakarta: ELSAM, HUMA, hal. 2002.

Wiryoprawiro, Z.M. 1986.*Arsitektur Tradisional Madura Sumenep dengan Pendekatan Historis dan Deskriptif*. Surabaya: Laboratorium Arsitektur Tradisional, FTSP-ITS, hlm.43.

Zulfa, Eva A. 2013.*Ekistensi Peradilan Adat dalam Sistem Hukum Pidana Indonesia*. Surabaya: Proceeding Seminar, *Arah Peradilan Adat dalam Sistem Hukum di Indonesia*, BPHN Kemenkumham RI.

Internet

Aziz, Abd. 2014. *Dua Orang Tewas Akibat "Carok" di Sampang*.http://www.antaranews.com/berita/448021/dua-orang-tewas-akibat-carok-di-sampang(diakses pada tanggal 11-03-2015)

Hajar, Ibnu. *Carok, Sarkasme Orang Madura*, http://www.kaskus.us/showthreadphp(yang diunggah pada tanggal 12 Maret 2015

Islam, Syaiful. 2014.*Carok, Dua Warga Pamekasan Tewas,* http://news.okezone.com/read/2014/11/20/340/1068421/carok-dua-warga-pamekasan-tewas (Diakses pada tanggal11-03-2015)

Kleden, Emil. 2008. *Peradilan Adat: Cermin Upaya Membangun Otonomi*.http://www.yayasanpusaka.blogspot.com/2008/08/17/peradilan-adat-cermin-upaya-membangun.html/, (Diakses pada tanggal 25 nopember 2016).

BIODATA PENULIS

Dr. Wahju Prijo Djatmiko, S.H., M.Hum., M.Sc., G.Dipl. If.Sc., S.S., lahir di Kediri adalah seorang Advokat (PERADI). **Pendidikan**: **S1,** Sastra Inggris di UNS-Solo, (1985); **S2,** Information Science di University of Wales, Aberyswyth, Wales, UK, (1990); **S2,** Information Management di Strathclyde Graduate Bussiness School, Glasgow, Scotland, UK, (1991); **S1**, Hukum Pidana di Universitas Darul 'Ulum, Jombang (2012); **S2** Hukum Bisnis di UNMER, Malang (2014); **S3,** PDIH FH-UNDIP, Semarang (2019). **Training**: *Management Information Systems* di Reading University, Reading, England, UK (1990); *Integrated Information Systems and Services* di Hull University, Hull, England, UK (1991); PKPA Peradi di UNMER Malang (2013). **Pekerjaan**: Dosen FISIP UNAIR (1987- 2010); Dosen MM Pasca Sarjana UNAIR (1992-2007); Dosen MM Pasca Sarjana UNHAS, (2003-2005); Pengacara (2014-sekarang). **NGO**: Ketua Lembaga Kajian Hukum dan Perburuhan Indonesia (2002-sekarang). **Seminar/Workshop 5 Tahun Terakhir**: (**Peserta**) Seminar Nasional "Pergeseran Pemikiran Hukum di Era Yunani Menuju Post-Modernisme". Kerjasama antara MPR RI dengan FH- UNDIP, Semarang (Mei 2015); (**Peserta**) Seminar Nasional "Peran Strategis MPR RI dalam Ketatanegaraan Indonesia" Kerjasama MPR RI dengan UNDIP, Semarang (Mei 2015); (**Pemakalah**) Seminar Internasional "*Internatonal Conference on International Trade and Law (INTRABIL)*" di UNAIR, Surabaya (Agustus 2015); (**Pemakalah**)

Seminar Nasional "*Association of Certified Fraud Examiners (ACFE)*" di Denpasar, (Oktober 2015); (**Pemakalah**) Seminar Nasional dalam Rangka Memperingati Hari Anti Korupsi, Kediri (Desember 2015); **(Partisipan Aktif)** International *Focus Group Discussion on Crime Prevention,* KOMPOLNAS RI, Jakarta (Agustus 2017); **(Pemakalah)** "*The Challenges of Law, Economic, and Governance towards Social Justice in Diversity" The 1st International Conference on Law, Economic and Governance,* ICOLEG, Semarang (September 2017); **(Partisipan Aktif)** FGD "Diskresi Kepolisian, Kepastian Hukum atau Keadilan dan Kemanfaatan", Jakarta, (Oktober 2017). **Karya Ilmiah 5 Tahun Terakhir**: **(Buku)** "Politik Kriminal Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi Perspektif Budaya Hukum" Thafa Media, Yogjakarta (2019); Carok, Hukum dan Budaya Thafa Media (2019) (**Artikel**) "*Legal Policy and its Position in the Taxonomy of Science* " Volume 18 No. 1 Edisi Januari 2018**,** Jurnal Dinamika Hukum UNSOED, Purwokerto; **(Artikel)** "Paradigma Pembangunan Hukum Nasional yang Responsif dalam Perspektif Teori J.H. Merryman Tentang Strategi Pembangunan Hukum" Volume 11 No. 2 Oktober 2018, Jurnal Arena Hukum Universitas Brawijaya, Malang; (**Artikel**) "*Reconstructing Legal Culture Of Madurese Based on Pancasila's Values as Criminal Policy in Tackling Carok*" (2017) diterbitkan oleh *American Scientific Publishers* (ASP), USA (***Scopus Indexed Journal***); **(Opini)** "Urgensi Kewajiban Sistematik untuk Menanggulangi Korupsi" Suara Pembaruan, edisi 18-19 November 2017; (**Artikel**) "*Systemic Policy as Criminal Politics in Eradicating Corruption in Indonesia*" *Asia Pacific Fraud Journal*, Volume 1 Nomor 2 *edition* July-December 2016, Jakarta; **(Artikel)** "Rekontruksi Budaya Hukum Dalam Menanggulangi *Carok* di Masyarakat Madura Berdasar Nilai-Nilai Pancasila Sebagai Sarana Politik Kriminal" Jurnal Hukum Progresif, Volume 7 Nomor 1 edisi April 2019, UNDIP; **(Opini)** "Menuju Polri yang Demokratis dan Profesional" Kompas, edisi 04 Juli 2019; **(Opini)** " Reformulasi Strategi KPK" Media Indonesia, edisi 13 Juli 2019.

Djatmiko & Partners Law Firm

www.drwahjuprijodjatmiko.com

Buku ini, mencoba mengungkap praktik *carok* sebagai solusi alternatif dalam memecahkan persoalan perendahan martabat dan harga diri, istri, agama dan sengketa tanah serta sumber daya alam pada masyarakat Madura. Sebenarnya, telah banyak upaya untuk mengatasi persoalan *carok*, tetapi *eigenrichting* masih saja terjadi terutama bila berkaitan dengan harga diri istri. Hukum sebagai sarana pengendali sosial sudah tidak dapat lagi mengandalkan sepenuhnya kepada kemampuan peraturan-peraturan hukum formal. Penelitian ini menemukan bahwa penyelesaian secara musyawarah (nilai-nilai Pancasila) pada kasus perendahan martabat dan harga diri (selain urusan kehormatan istri) dapat dilakukan dengan memanfaatkan LMA/Lembaga Musyawarah Adat (*inheemsche rechtspraak*).

Pemerintah seyogyanya memperhatikan nilai-nilai moral yang hidup di tengah-tengah masyarakat serta keberadaan lembaga-lembaga peradilan informal, karena secara alamiah kondisi masyarakat Madura sangat berbeda dengan masyarakat lain. Sedangkan kasus penyelesaian persoalan menyangkut harkat dan martabat istri yang sementara ini tidak bisa tuntas diselesaikan dengan hukum negara maupun lewat LMA, maka upaya sosio-kultural-lah (upaya non-penal) yang sebaiknya dilakukan. Keberadaan LMA bila dikaitkan dengan Sistem Peradilan Pidana negara memang masih problematis. Kedepan, penulis berharap LMA ini akan mampu mewujudkan semangat konsep '*access to justice*' tapi bukan mejadikan lembaga ini masuk dalam perangkap '*poor justice for the poor people*'. Sayangnya reformasi sistem peradilan semacam LMA secara legal masih perlu waktu untuk terwujud di Indonesia.

Thafa Media
Jl. Srandakan Km 8,5
Gunungsaren Kidul Trimurti, Srandakan,
Bantul, Yogyakarta 55762
Phone 085100563938, 08122775474, 082138313202
Email: thafamedia@yahoo.co.id

Thafamedia

Hukum U 17+
9 786025 589348
Harga P. Jawa Rp. 175.000,-